Ph. Sp.
3
m

Ph. sp. 3m
~~Ph. sp. 092~~
[Abel]
Philos. Noviss. 2368.
~~J. 240~~ 10
R

Versuch über die Natur der speculativen Vernunft.

zur

Prüfung des Kantischen Systems.

Abel.

Frankfurt und Leipzig.

1787.

Bayer. Staats-
Bibliothek
München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayer. Staats-
Bibliothek
München

Vorrede.

Auch ich bin mit Bewunderung für den tiefsinnigen Mann erfüllet wor-

den, dem Deutschland die Critik der reinen Vernunft dankt.* Auch ich erkenne mit Dankbarkeit, daß dieses erhabene Werk manche höchst wichtige Wahrheiten z. B. den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Säzen, und dergl. aufgedekt, manche unbestimmte Begriffe bestimmt, und manche falsche Meynungen auf immer verbannt hat. Noch wichtiger scheint mir sein Verdienst um die ganze Methode des Denkens und der Speculation, und ich bin daher mit dem scharfsinnigen

Schul-

Schulze überzeugt, daß Kants System, selbst wenn seine einzelne Säze die Probe nicht halten würden, dennoch eine höchst wichtige Epoche in der Geschichte der Philosophie machen müßte. Aber gerade dieser grosse Werth, den ich der Kantischen Philosophie gebe, macht es mir zum dringenden Bedürfniß, meine Zweifel gegen dieselbe zu erklären, um von ihm oder seinen Freunden Belehrung zu erhalten. Uebrigens bedarf es keiner Entschuldigung, daß ich es gewagt habe, einem Manne

von

von Kants Scharfsinn zu widerspre-
chen. Denn wer weiß nicht, daß Nie-
mand Widerspruch gütiger aufnimmt,
als der wahrhaftig grosse Mann.

An

Anmerkungen und Verbesserungen.

S. 191. wird vorausgesezt, daß Ich sowohl als die Körper, (vorausgesezt, daß diese existiren) etwas transcendentales einschliessen. Denn nothwendig sind beyde entweder Erscheinung oder ein Ding an sich: aber selbst in jenem Fall setzen sie doch ein Ding an sich voraus. Dieser ganze Schluß ist also auf den Saz zulezt gegründet, daß Erscheinung etwas vorausseze, das nicht Erscheinung sey, und dieser Saz wird nach der gewöhnlichen Methode der Categorien erwiesen: wir fällen kein Urtheil, ohne einen Grund desselben zu besitzen — nehmen wir dieß subjective Gesez objectivisch, so entsteht der Grundsaz: keine Erscheinung (als Gegenstand des Urtheils) wird ohne objectiven Grund, ohne ein Etwas, das sie erzeugt, und das folglich (denn

sonst würde dieses ein neues Etwas fordern, und so ins unendliche) zulezt keine Erscheinung mehr ist, und wir sind daher genöthigt, da, wo Erscheinungen sind, auch etwas anders anzunehmen, das sie hervorbringt, und das selbst keine Erscheinung mehr ist.

S. 194. ich sehe indessen wohl ein, daß es nach einem andern Gesichtspunkt besser ist, sie nach Kant aufzuzählen.

Ebend. statt **möglichen** seze: **allgemeinsten.**

S. 221. Ich muß bemerken, daß ich die Begriffe, die man sonst Prädicabilien nennt, auch mit unter dem Namen der Categorien befasse. Veränderungen heissen die Erscheinungen, sofern dabei auf die Idee der Zeit; Wirkungen, sofern auf die Idee der Kraft Rücksicht genommen ist.

S. 200. wenn es wahr ist, daß man weder Erscheinungen noch Categorien, Raum und Zeit als objectiv gültig annehmen kann,

und

und es doch sonst gar nichts anders gibt, so kann bloß ihre Zusammenstimmung den Ausschlag geben, und objective Gültigkeit erweisen. Aber selbst diese könnte ja anderswoher z. E. von Gott stammen, wo soll man also einen Beweiß finden?

S. 284. Aber gibt es auch Veränderungen? Erscheinungen, so fern sie zu verschiedenen Zeiten nicht mehr dieselbe sind, nennen wir Veränderungen; da nun Anschauung lehrt, daß wir nicht blos eine durch das ganze Daseyn gleiche Erscheinung haben, so gibts also Veränderungen. Aber gibts auch Veränderungen im transcendentalen Sinn? Wenn Erscheinungen etwas transcendentales voraussezen, wenn dieselbe abgeändert werden, und doch irgend ein Grund ihrer Abänderung vorhanden seyn muß, dieser aber nirgends als in einem Wirklichen, in einem Ding an sich (uns selbst oder den Dingen ausser uns) zulezt liegen kann: so gibt es auch im transcendentalen etwas, das dem Begriff einer Veränderung entspricht. Ueberhaupt weist Zeit auf etwas transcendentales, so muß auch Veränderung der Zeit darauf weisen. Herr Kant leugnet wenigstens, wie mich dünkt, nicht, daß es etwas den Veränderungen entspre-

sprechendes im transcendenten gebe, da er ja vom transcendenten gar keine Kenntniß zugibt.

S. 250. wird Einfachheit der Seele aus folgendem klar: laßt die zusammengesetzte Substanz nur aus a und b bestehen, so hat a allein; oder b allein; oder keines; oder beyde Bewußtseyn oder Schmerzen. Im ersten und zweyten Fall wäre nur ein sich bewußtes oder empfindendes, im dritten keines, im vierten zwey; folglich zwey Ichheiten, weil, was sich seiner besonders bewußt ist, auch besondere Ichheit hat. Kann aber nicht das Bewußtseyn, das a, und dasjenige, das b hat, in eines zusammenschmelzen, so daß nur ein Ich entsteht, das seiner bewußt ist? Entweder behalten beyde ihr Bewußtsein, so sind also noch zwey sich bewußte, zwey empfindende, zwey Ichheiten: oder a verliert sein Bewußtseyn, um dasselbe b oder b das seinige, um es a mitzutheilen. Dann ist ja nur eines, das sich seiner bewußt ist, und die Seele ist einfach: oder sie verlieren beyde ihr Bewußtseyn, um es einem dritten, aus beyden entspringenden, mitzutheilen: aber ausser den einzelnen Substanzen a und b ist ja nichts vorhanden.

Pag. 253. Daseyn meiner Seele wird wie oben aus Anschauung meiner Wirkung hergeleitet, aus welcher ich auf meine Existenz schliesse.

Aber um das Daseyn der Körper zu erweisen, muß nicht nur von Wirkung auf Kraft und Existenz geschlossen werden, sondern man mus zugleich darthun, daß jene Wirkungen, (die Körpererscheinungen) weder von Gott, noch von meiner eigenen Seele stammen, und wer kann diß apodiktisch darthun?

Ich gestehe gern, daß höchste Realität nothwendiges Daseyn gewiß einschließt, von der endlichen weiß ich diß nicht — Gesezt also ich entschliesse mich vom Ursprung des endlichen zu urtheilen, mus ich dann auf ein allerrealstes Wesen schliessen, das das endliche hervorgebracht hat? oder nicht? Ich mag thun, was ich will, so bin ich in Gefahr zu irren.

Es

Es gibt also hierauf keine Antwort: als die einzige: die Entschliessung wieder zurückzunehmen und gar nicht zu urtheilen. Doch vielleicht meint der Verfasser selbst nichts anders.

Das Verhältniß des empirischen gegen die Seele kann nicht blos analogisch seyn.

Analogisch nennt man z. E. den Schluß von Ordnung der Welt auf geistige Weltursache, in so fern als diese Art zu schliessen von den ähnlichen Fällen im menschlichen Leben, einer Uhr u. s. w. hergenommen, wo auch eine geistige Ursache vorausgesezt werden mus.

Aber eben, weil die Analogie nur nach Aehnlichkeit mit einem Bekannten schließt, so mus man zulezt auf irgend etwas kommen, das nicht mehr analogisch ist. In diesem Sinn ist z. E. der Begriff von meiner Seele, dem Etwas, das der Grund meiner Vorstellung ist, nicht mehr analogisch.

Noch

Noch mus ich eine allgemeine Anmerkung hinzusetzen: Ich war an mehrern Orten zweifelhaft, welches die wahre Meynung Kants sei, wie z. E. Critik S. 240. erklärt er, daß die Categorien auf Erscheinungen als ihre einzige Gegenstände eingeschränkt sein müssen 2c. S. 372. sagt er: Nun kann man zwar einräumen, daß von unsern äussern Anschauungen etwas, was im transcendentalen Verstande ausser uns seyn mag, die Ursache sey.

In solchen Fällen habe ich mich an die Bedeutung gehalten, die mir aus den übrigen Grundsäzen des grossen Mannes zu folgen schien.

Uebrigens bin ich überzeugt, daß solche Verschiedenheiten vielmehr in dem Ausdruck als in den Ideen liegen, welches erstere auch dem vorsichtigsten Schriftsteller bey einem so grossen Umfang seines Werks leicht begegnen kann.

Einige Druckfehler.

S. 191. statt Raum und Zeit s. Raum oder Zeit. 200. statt Erscheinung s. Anschauungsform. 224. L. 4. seze hinzu: in Rücksicht auf Verstand.

Vorzüglich muß ich den Leser um Verzeihung bitten, daß durch unvorhergesehene und nicht mehr abzuändernde Ursachen von S. 76. bis 181. eine Lücke in den Seitenzahlen gemacht worden. Der Grund, warum ich den Ursprung von Raum, Zeit und den Categorien aus einem andern, erst kürzlich erschienenen Buch hier fast wörtlich ausgeschrieben habe, liegt darinn, weil dem Leser, der jenen Ursprung nicht vor Augen hat, mein ganzes Buch unverständlich seyn müßte.

Einleitung.

Die Kritik der reinen Vernunft iſt eine der merkwürdigſten Erſcheinungen, die ſeit langer Zeit im Reich der Metaphyſik vorgegangen; dieſes tiefſinnige Syſtem greift auf einmal nicht etwa blos einen einzelen Saz der Metaphyſik an, ſondern bedroht ſogar die ganze alte Metaphyſik ſelbſt, eben ſo wie unſere Methode über ſolche Gegenſtände zu ſpeculiren, mit dem Untergang. Der Weg, den der Verfaſſer wählte, um eine ſo groſſe Unternehmung zu Stande zu bringen, und dann auf den Ruinen des alten ein neues Syſtem aufzurichten, iſt, ſo verwickelt er ſcheint, doch in der That ſehr ſimpel, und eben dadurch um ſo bewundernswürdiger. 1) Raum und Zeit und die Kategorien ſind, ſo behauptet er, a priori, durch Erfahrung oder Anſchauung aber kann nichts als bloſſe Erſcheinungen unſerer Seele gege-

ben werden, 2) die objective Gültigkeit von jenen kann daher nur durch ihre Anpassung auf diese, nur dadurch, daß sie Erfahrung erst möglich machen, erwiesen werden, 3) alles also, was kein Gegenstand möglicher Anschauung werden kann, folglich die ganze metaphysische Psychologie, Cosmologie und Theologie, eben weil sie sich das intelligible, alle Erfahrung übersteigende, zum Gegenstand machen, können kein Gegenstand unsers Wissens mehr seyn, sondern sind blos problematisch, 4) und die Vernunftschlüsse, die uns freilich unvermeidbar zu jenen transcendenten Ideen führen, sind daher blos regulativ nicht constitutiv. 5) Was wir indessen durch speculative Vernunft verloren haben, das wird uns durch die praktische wieder ersezt, denn das nothwendige Gesez der Sittlichkeit sezt nothwendig eine künftige Welt und einen Gott im höchsten Sinn des Worts voraus.

Es gieng mir nach Durchlesung dieses erhabenen Systems, wie es meinen Nachrichten zu folge mehreren Lesern ergangen ist: Ich ward, ungeachtet es keine Ueberzeugung in mir hervorbrachte, doch durch das Neue, Unerwartete und Ausserordentliche des Resultats, und durch die höchst scharfsinnige, verwickelte und schwere, aber nach einer andern

Ruck-

Rücksicht doch äusserst simple Reihe von Schlüssen, durch welche dasselbe zu Stande gekommen, eine Zeitlang so betäubt, daß ich kaum eines Nachdenkens darüber fähig war, und daß ich zweifelhaft war, ob ich mich auch ohne überall eine deutliche Einsicht in die Gründe, und eine Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit erlangt zu haben, dem aus deutlicheren Theilen hervorleuchtenden Scharfsinn des Verfassers ergeben, oder lieber meiner alten Ueberzeugung folgen sollte. Allmählich entwickelten sich jedoch meine Begriffe, und nun glaube ich mein Urtheil mit fester Ueberzeugung geben zu können.

Der ganze Streit beruht sicherlich auf dem Ursprung und der Anwendung der nicht empirischen Begriffe von Raum und Zeit und der Kategorien; von diesen gieng Kant aus, und von diesen muß auch jeder ausgehen, der sein System zu beurtheilen wagt. Hier nun sind zwei Methoden möglich, man leitet sie entweder aus der blosen Erfahrung a posteriori, oder a priori; da nun das erstere nach Kant unmöglich ist, so sind sie seiner Meinung zu Folge ohne alle Erfahrung entsprungen, und liegen schon a priori in der Seele vorhanden.

Ich bin ganz gewiß versichert, daß die gewöhnliche Ableitung aus Erfahrung nicht vertheidigt werden, und daß ein System von Metaphysik, das auf solche Ableitung gebaut wird, nicht anders als fehlerhaft seyn könne.

Um nur ein Beispiel zu geben, so sehe ich nicht ein, was man Kanten antworten kann, wenn er den Einwurf macht, daß die Grundsäze von Raum und Zeit, ꝛc. Allgemeinheit und apodiktische Gewißheit haben, denn Erfahrung, da sie nie vollständige Induction gibt, nie alle mögliche Fälle überschaut, kann doch gewiß keine völlige Allgemeinheit und apodiktische Gewißheit geben. Aber hiemit gebe ich bei weitem noch nicht alles verloren. Wenn die Ableitung aus Erfahrung, welche man gewöhnlich macht, auch unrichtig ist, ist nicht irgend eine andere Ableitung möglich, eine Ableitung, welche vielleicht Kants Zweifeln gar nicht ausgesezt ist, und welche uns also ein Mittel an die Hand geben kann, der bedrohten Metaphysik zu Hülfe zu eilen; wenigstens muß doch alles vorher versucht werden, ehe man die nicht empirischen Ideen so ganz a priori annehmen kann.

In der vorausgeschickten Abhandlung habe ich mich bemüht, eine solche Ableitung zu finden, und in dem folgenden Versuch bemühe ich mich dieselbe gegen die Kantische Einwürfe zu behaupten, und eben dadurch auch das alte Gebäude der Metaphysik, soweit es mit dieser neuen Ableitung besteht, zu retten.

Abhandlung über die Vernunft.

I. Abschnitt.

Die Vernunft, so fern sie selbst erfindet.

I. Kapitel.

Ursprung aller Kenntnisse.

A.

Erscheinungen, als blosse Modifikationen der Seele betrachtet.

Die gegebenen empirischen Erscheinungen sind das einzige, was wir unmittelbar anschauen, aber zugleich dasjenige, was uns zu allen, auch den entferntesten und abstractesten Begriffen Stoff oder wenigstens Veranlassung gibt.

Diese Erscheinungen, die wir nun sogleich unter einander vergleichen, und zu Schlüssen

ſen bilden können, ſtellen ſich nach Kants richtiger Bemerkung urſprünglich nur als einzelne abgeſonderte Erſcheinungen oder Eindrücke dar, und werden nur erſt mittelſt der Einbildungskraft, als welche die etwa ſchon entflohenen Theile wieder zurück ruft, oder die ſonſt entfliehenden wenigſtens anhält, und dann alle in Eins zuſammenfaßt, zu einem Ganzen umgebildet.

Jene angeſchauten Erſcheinungen ſind indeß immer blos noch einzelne; eine neue Bearbeitung derſelben erweitert ihren Gebrauch auf eine ſehr ausgedehnte Weiſe.

Sezt, daß wir in einerlei Erſcheinung eine gewiſſe Modifikation, z. E. die weiſſe Farbe bei jeder wiederholter Beobachtung immer wieder finden, ſo nennen wir eine ſolche Modifikation bleibenden Charakter, die Eigenſchaft oder der Charakter iſt alſo weiß.

Sezt ferner, daß in mehreren Fällen bei ſonſt verſchiedenen Erſcheinungen immer dieſelbe Modifikation ſich finde, ſo ſind alſo alle dieſe Erſcheinungen, wenn ſie gleich in allen andern Eigenſchaften noch ſo verſchieden ſind, wenigſtens in Rückſicht auf dieſe Modifika-

tion einander gleich, oder mit andern Worten: diese Modifikation ist alsdann eine allgemeine Eigenschaft, die ihnen allen zukommt. Es entsteht also in unsrem Fall der Begriff der weissen Farbe überhaupt.

In diesem Fall ist der Stoff immer noch gegeben, aber die Einbildungskraft hat doch viel mehrere Veränderungen gemacht.

Werden wir wohl aber diese Erscheinungen sogleich als Erscheinungen würklicher Dinge oder als in Raum und Zeit vorgehend ansehen? Kant nimmt diß an, indem er lehrt, daß wir nie ohne Raum und Zeit anschauen, nie ohne Kategorien denken können, und folglich schon von Anfang die Erscheinungen nur mit und durch die Anschauungs Formen angeschaut, nur mit und durch die Denk Formen gedacht haben. Aber woher weiß wohl der grosse Mann, daß wir niemals ohne jene Formen angeschaut, niemals ohne Kategorien gedacht haben? Aus Erfahrung wohl nicht, denn wer weiß, was in der Zeit geschah, deren kein Sterblicher sich mehr erinnern kann, und wer kann selbst gegenwärtig von allen, auch von den dunklen Vorstellungen oder Erscheinungen behaupten, daß sie immer nur unter jenen Formen

geschehen, besteht ja eben die Dunkelheit darin, daß wir uns ihres Inhalts und ihrer Form nicht bewußt sind. Also schloß er ohne Zweifel aus der Natur des Denkens und Anschauens. Anschauen und Denken, behauptet er, werden erst durch die Formen des Anschauens und Denkens möglich. Aber wie ist auch dieser von so wichtigen Folgen begleitete Saz erwiesen? Aus einer Erfahrung etwa, welcher zu Folge alles Denken nnd Anschauen mit diesen Formen begleitet ist, und ohne solche sogleich aufhört Denken und Anschauen zu seyn; aber gerade eine solche Erfahrung können wir nach dem eben Gesagten niemals machen; also wieder a priori aus der Natur des Denkens und Anschauens? *) Aber kann denn wohl gezeigt werden, daß es ein Widerspruch sey, z. E. einen Schmerzen in sich anzuschauen, den man jezt nicht gerade als in der Zeit vorgehend vorstelle, sondern bey dessen Vorstellung man jezt gerade von aller Zeit abstrahire; ists ein Widerspruch, Farbe mit einer andern Farbe vergleichen zu wollen, wenn man nicht zugleich dieselbe als Eigenschaft eines

*) Aus der Natur einer Erscheinung läßt sich die Nothwendigkeit der nicht empirischen Formen zum Anschauen und Denken von jenen gewiß nicht herleiten.

würklichen Dings, sondern noch als blose Modification unserer Seele betrachtet. Gesezt aber, daß man die Unmöglichkeit, die empirischen Erscheinungen anders als in Raum und in der Zeit anschauen und anders als unter den Formen der Kategorien denken zu können, erwiesen habe, so müßte nun erst noch überdiß erwiesen werden, daß jene Unmöglichkeit nicht etwa blos aus der häufigen Gewohnheit Erscheinungen mit Raum und Zeit und den Kategorien zu verknüpfen, aus Association, sondern ganz nur aus der Natur des Denkens und Anschauens selbst abstamme.

Endlich versteht sich von selbst, daß es nicht genug wäre, die Unmöglichkeit auch in diesem lezten Sinn blos von einigen Aeusserungen des menschlichen Verstands zu erweisen, sondern es müßte erwiesen werden, daß durchaus gar keine mögliche Aeusserung desselben ohne jene Formen bestehen könne, denn so lange diß nicht erwiesen ist, so kann man die Kantische Behauptung zwar in Rücksicht auf einige zugeben, in Rücksicht auf andere aber läugnen, und dann vielleicht aus diesen leztern den Ursprung jener Formen ableiten, welche aber eben deßwegen erst später entstanden, und

folg-

folglich nicht immer mit den Erscheinungen verbunden seyn müßten. Kurz, ich sehe durchaus nicht ein, wie sich auf irgend eine Weise jemals darthun lasse, daß Erscheinungen gleich vom Anfang schon nur unter und mit den Formen von Zeit und Raum angeschaut und nur unter und mit den Formen der Kategorien gedacht werden. Aber kann dann wohl das Gegentheil erwiesen werden, das nehmlich, daß ich anfangs ohne jene Formen denke? ich will mich auf keine Erfahrung berufen, weil in unsrem Fall gegen eine solche immer Ausflüchte genug übrig bleiben, sondern nur die Bemerkung beyfügen, daß die Antwort ganz von dem Ursprung jener Formen abhänge; habt ihr erwiesen, daß dieselbe erst aus Erscheinungen, aus ihrem Stoff oder wenigstens aus ihrer Veranlassung gebildet werden, so habt ihr zugleich auch erwiesen, daß Erscheinungen anfangs auch ohne jene Formen statt finden.

Laßt uns also erst annehmen, daß wir von Raum und Zeit und den Kategorien noch gar nichts wissen, ist dann irgend ein Weg möglich, zu denselben zu gelangen?

B.

Ursprung der nicht empirischen Begriffe. Raum und Zeit.

Die Abstraction, d. i. die Operation, durch welche man blos das Gleiche von mehreren Erscheinungen zusammen sammelt, und hingegen alles Ungleiche wegwirft, hat zwey wichtige Stuffen. Einmal geschieht sie so, daß sie zwar das, was sich in mehreren Erscheinungen zugleich findet, zusammen sammelt, aber ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob dasselbe auch auf ganz gleiche Art in dem mehreren vorhanden sey. So wird der allgemeine Begriff des Grünen aus Sammlung desjenigen, was man in mehreren Individuen, den grünen Blättern, der grünen Wiese, den grünen Kleidern fand, so auch eines Körpers überhaupt aus demjenigen, was man in allen Individuen von Körpern antrifft, gemacht. Aber noch gibt es eine höhere Abstraction, diese faßt bloß das in eines zusammen, was nicht nur in allen Individuen, sondern auch in allen auf ganz gleiche Art vorhanden ist.

Es gibt nur zweierley Arten der Erscheinungen oder Modifikationen, äussere aus den

äussern Sinnen und innerliche aus dem Selbst-Bewußtseyn. Sammle ich also das, was die äusseren körperlichen Erscheinungen nicht nur alle, sondern auch alle auf gleiche Art besizen, so bleibt mir (denn Farbe, Undurchdringlichkeit, Figur, Grösse ꝛc. sind bei verschiedenen Körpern verschieden,) nichts übrig, als die Ausdehnung, aber Ausdehnung ohne Figur und Grösse, als welche, wie gesagt, nicht in allen Körpern auf gleiche Art vorhanden sind.

Diese Ausdehnung ist (weil sie keine Figur und Grösse, folglich keine Gränzen hat,) unendlich, sie ist, (weil ausser der Ausdehnung alle körperlichen Eigenschaften wegfallen,) ganz leer, und da eben deswegen auch keine verschiedene Eigenschaft statt finden kann, ganz gleichartig, sie kommt (weil jeder abstrackter Begriff allen den Individuen zukommen muß, aus welchen er gebildet worden,) allen körperlichen Erscheinungen zu, d. i. sie muß entweder neben oder in diesen, oder diese in ihr enthalten seyn, und da das Unendliche weder neben noch in dem endlichen seyn kann, so müssen die körperlichen Erscheinungen in der unendlichen Ausdehnung enthalten seyn; kurz es entsteht der Begriff einer unendlichen, aber ganz leeren und eben deßwegen ganz gleichartigen

tigen

tigen Ausdehnung, in der, ohne daß sie selbst irgend eine körperliche Eigenschaft besizt, alle körperlichen Erscheinungen enthalten gedacht werden müssen, kurz der Raum.

Die andere Art von Erscheinungen sind unsere eigene Seelen Modifikationen, zu welchen aber auch die von aussen stammenden Eindrücke gerechnet werden. Auch in diesen ist nichts, das durchaus allen und allen auf gleiche Art zukommt, als blos die Eigenschaft, daß sie nie ganz einfach sind, die Zusammensezung oder Ausdehnung, aber auch diese darf um der beim Raum angezeigten Ursachen willen nicht mit Grenzen gedacht werden, darf keine der bestimmten, den einzelnen Erscheinungen zukommenden Eigenschaften besizen, und muß hingegen alle einzelnen Erscheinungen unter sich enthalten, kurz es entsteht der Begriff einer unendlichen, aber leeren und gleichartigen Ausdehnung, in der, ohne daß sie selbst eine bestimmte Eigenschaft von diesen besizt, doch alle Erscheinungen enthalten sind, die Zeit.

Wenn ich diese angegebene Ableitung auch nur als Hypothese betrachte, so erhält doch dieselbe alle Glaubwürdigkeit dadurch, daß sie alles, was man nur anführen kann, besonders

sonders alle Grundsäze von Zeit und Raum ganz ungezwungen erklärt. Es ist hier der Ort nicht, dieses weitläuftiger auszuführen, um so mehr, da ich unten bey Prüfung der Kantischen Ableitung mehrere Beyspiele anführen werde. Statt dessen suche ich einigen Zweifeln zu begegnen, die gegen meine Ableitung gemacht werden können.

Ein Freund, dem ich meine Idee vortrug, wandte mir ein, daß ein solcher Ursprung jener Ideen viel zu schwer sey, als daß sie so allgemein und so frühe vorhanden seyn könnten, als Raum und Zeit wirklich sind.

Um nichts davon zu sagen, daß beyde Arten von Ideen sich gar nicht so allgemein und nothwendig bey allen Menschen zu allen Zeiten finden, als man vorgibt, so ist die Abstractionskraft eine Fähigkeit, die in diesem Fall durch unwillkührliche, theils physische, theils psychologische Gründe zu jenen Verrichtungen bestimmt wird, denn schon nach den Gesezen der Einbildungskraft sammelt sich das Aehnliche in Eines zusammen, nach dem Gesez der Aufmerksamkeit wird diese durch den Reiz der Verhältnisse, und vorzüglich den, so das Verhältniß der Aehnlichkeit gewährt, auf das Aehnliche hingezogen, und um beyder

Ursachen willen ist es also auch begreiflich, daß der Verstand das gesammelte Aehnliche denkt, und da er eines von dem andern, eben weil es ähnlich ist, nicht unterscheidet, nur als Eines denkt, kurz die Abstractions-Kraft äussert sich schon durch physische und psychologische Geseze bestimmt und genöthiget.

Aus diesem Ursprung erklärt sich alles.

Da wir jene ganze Reihe von Operationen vorzunehmen, durch ursprüngliche Geseze genöthiget wurden, so konnten sie geschehen, ohne daß wir etwas von denselben oder ihrer Methode und ihren Gesezen wußten, und folglich auch ohne daß wir sie vornehmen wollten, kurz ohne Absicht und ohne Bewußtseyn, so konnten sie ferner auch schon in jenen Zeiten entstanden seyn, und sich geäussert haben, da wir noch keinen Begrif von Abstraction, ihrem Nuzen, ihrer Nothwendigkeit oder ihren Gesezen hatten, und also nach deutlichen Regeln weder abstrahiren wollten, noch, wenn wir gewollt hätten, abstrahiren konnten, in jenen Zeiten also, von denen uns gar keine Erinnerung mehr übrig ist. Die Allgemeinheit erhellt daraus von selbst.

Daß diese Abstraction, so ohne Bewußtseyn, und so frühe sie auch vorgenommen worden, doch zu gleicher Zeit so richtig ist, erklärt sich daraus, weil sie nach sicher leitenden Gesezen der EinbildungsKraft, der Aufmerksamkeit und des Verstands vorgenommen worden.

Auch die abstracten Begriffe von grün, gelb, schwarz, und so viele andere zeigen sich weit früher in Kindern als man diesen eine willkührliche, nach Absicht, mit Bewußtseyn und nach Regeln vorgenommene, Abstraction zutrauen kann, und finden sich auch auch bey solchen Personen, die bis zu dieser kaum jemals gelangen. Kurz die unwillkührliche, bewußtlose Abstraction muß von der willkührlichen, nach Absichten und Regeln und mit Bewußtseyn dieser beyden sowohl als des Inhalts vorgenommenen, Abstraction genau unterschieden werden, denn nur diese sezt so vieles voraus, ist so künstlich, so spät, und doch oft so unrichtig, nicht aber jene. Doch verbindet sich sehr frühzeitig die eine mit der andern.

Aber, so wird man noch ferner einwenden, wie weit erstreckt sich wohl eine solche unwillkührliche Abstraction? Offenbar findet

sie statt bey einzelnen Beschaffenheiten der Körper, z. B. dem grünen oder gelben, offenbar wird sie auch noch weiter ausgedehnt auf das, worin alle diese Beschaffenheiten gleich sind, nemlich die Farbe überhaupt, offenbar auch auf das, was nicht nur Farbe, sondern auch Figur, Grösse, Undurchdringlichkeit besizt, den Körper überhaupt, und warum sollte man auch hier stillstehen, wenn es noch eine höhere Art von Abstraction gibt, (und eine solche höhere ist eben diejenige, durch die wir Raum und Zeit schufen,) denn die Regeln der Einbildungskraft, der Aufmerksamkeit und des Verstandes, auf denen jene Abstraction beruhte, müssen doch auch hier angewandt werden, da ja die Gegenstände ganz derselben Art sind, und in der That nach einer Rücksicht, sofern nämlich nichts als Ausdehnung beybehalten wird, leichter in eins gefaßt werden können, ob sie gleich nach einer andern Rücksicht, sofern nämlich diese übrig gebliebene Ausdehnung erst noch weiter ausgebildet werden muß, grössere Anstrengung kosten mögen.

Diese neu erlangten Ideen unterscheiden sich von den Abstracten der ersten Art auf eine sehr merkliche Art.

Bey den ersten ist es die Aehnlichkeit der bestimmten, in allen, aber in allen auf verschiedene Art vorhandenen, Eigenschaften, was die allgemeine Idee bildet, bey Raum und Zeit blos das Allgemeine, was gar keinem einzelnen Ding auf eine bestimmte, von andern verschiedene Art zukommt. Jene sind nothwendig alle endlich, diese unendlich, jene enthalten unter sich blos eine Anzahl von körperlichen= oder geistigen Erscheinungen, unter diesen werden alle körperliche oder gar durchaus alle Erscheinungen befaßt. Bey jenen sind Begriff und Geseze, so weit sie sich auf Induction gründen, nur wahrscheinlich, bey diesen sind sie, da die Begriffe nicht aus Induction, sondern aus nothwendigen Operationen unsers Verstandes entstanden, und die Geseze nur aus diesen Begriffen gezogen werden, nothwendig und gewis.

Kant nennt die Anschauung bey Zeit und Raum eine reine im Gegensaz der empirischen; nach dem angegebenen Ursprung ist auch das Bild, unter welchem wir diese Begriffe darstellen, wie die Begriffe selbst, nur aus empirischem Stoff genommen, und woher anders sollte wohl ein solches kommen können? auch die Umarbeitung, die der Stoff

erlitten, so wie die Operation und die Geseze, nach welchen alles geschehen, sind so sehr nicht verschieden.

Der Unterschied, der wirklich zwischen jenen beyden Arten abstracter Begriffe statt findet, ist jedoch wohl so groß, daß man sie durch einen eigenen Namen zu unterscheiden Ursache hatte.

Ursprung der Kategorien.

Nun sind unsere Erscheinungen zwar in Raum und Zeit gekleidet, aber noch können sie nicht als Erscheinungen würklicher Dinge angesehen werden, weil wir noch nichts von würklichen Dingen wissen. Woher also auch diese? Die Zuflucht, die wir bisher hatten, die Abstraction, kann uns nun wohl nichts mehr helfen, denn es gibt in den Erscheinungen keine noch höhere Aehnlichkeit, als diejenige, die wir bisher herausgebracht. Aber ein anderer Grundsaz gibt uns auch hier vollkommenen Aufschluß.

I. So oft wir denken oder urtheilen, müssen wir nothwendig irgend etwas, ein Hauß, einen Baum, einen Schmerzen oder eine Lust denken oder beurtheilen. Ein solcher Ge-

Gedanke oder ein Urtheil wird aber doch niemals gefällt, wenn wir nicht einen bestimmenden Grund dazu haben; hingegen wird es, sobald wir diesen haben, gewiß gefällt, und ist sodann entweder bejahend oder verneinend, entweder categorisch oder nicht categorisch, entweder gewiß oder nicht gewiß, entweder also mit ganzer vollständiger Ueberzeugung oder nicht. Dieser Unterschied herrscht in allen Urtheilen, wenn man blos auf die Operation, nicht auf das, was durch sie behandelt wird, Rücksicht nimmt. Aber auch in Rücksicht auf dieses sind alle Urtheile entweder universell, particulär oder individuell, und alle sagen aus, daß das Prädikat dem Subject zukomme oder nicht, ganz oder nicht ganz zukomme.

Die bestimmten Verhältnisse, z. E. der Aehnlichkeit, der Ordnung, der Coexistenz, des Zeichens ꝛc. gehören nicht hieher, wo blos von dem Allgemeinen der Urtheile die Rede ist, und müssen überdieß erst anders woher geleitet werden.

Aus dem Urtheilen entsteht das Schliessen und aus beyden die Resultate oder Folgen derselben, Ordnen, Trennen, Verbinden, Ab-

Abstrahiren mit seinen Anwendungen, und die Sprache. Endlich sind alle diese Operationen nur einfach, oder mehrere wirken zusammen auf einen Zweck.

Es liegt sehr viel daran, daß diese Auszälung vollständig sey, wir wollen daher diese Vollständigkeit anderswo zu erweisen suchen.

II. Nach Voraussezung der Aeusserungen des Verstandes seze ich nun auch den Grundsaz bey, auf den ich mich oben bezogen habe. Jedes Denken hat irgend ein **Etwas** zum Gegenstand, ohne das es aufhören muß, Denken zu heissen, denn wenn ich weder einen Baum, noch ein Hauß, noch einen Schmerzen, noch irgend etwas anders denke, so denke ich gewiß gar nichts; diß Etwas nun wird ganz nur durch dieses unser Denken bestimmt, und ist nicht mehr und nicht weniger (für uns oder subjectivisch) als eben das, wozu wir es durch dieses Denken machen; ein Baum mag seyn was er will, für uns ist er wenigstens gewiß nichts anders, als was wir unter demselben denken; hieraus folgt, daß das, was von den **Gesezen unsers Denkens nothwendig gilt, auch von jenem Etwas** (das und sofern es eben nur durch diß Denken bestimmt wird,)

wird,) nothwendig gelten müsse; d. i. daß die blossen Geseze unsers Denkens auch auf die Gegenstände, das Subjective auf das Objective übergetragen werden müsse. Von selbst versteht sich indessen, daß dieß Uebertragen nur auf den Gegenstand oder jenes Etwas überhaupt und im allgemeinen, nicht aber auch auf die einzelnen Gegenstände z. E. Hauß, Baum rc. insbesondere ausgedehnt werden dürfe.

Wenden wir diese Regel auf die oben aufgezählten KraftAeusserungen an, so entsteht folgende Reihe von allgemeinen Verstands Begriffen.

Das Etwas, das wir denken, ist die angeschaute Erscheinung selbst (im allgemeinen) denn eben ohne diese, (und ohne das, was aus derselben gebildet wird) kann nichts gedacht werden. Aus dem subjectiven Gesez des Denkens, daß wir kein Urtheil ohne bestimmenden Grund fällen können, entsteht das objective Gesez, daß auch die Objecte oder Gegenstände nie ohne objectiven Grund seyn können; d. i. jene Erscheinungen (in Beziehung auf Zeit werden sie nun Veränderungen, in Beziehung auf Kraft Wirkungen genannt,) sezen eine Kraft voraus.

aus. Aus Bejahen und Verneinen wird nun Seyn und **Nichtseyn** und wie aus bestimmenden Gründen ein Urtheil folgt, so wird aus Kraft auf ein Existirendes, in dem die Kraft enthalten ist, geschlossen.

Aus categorischer oder nicht categorischer Behauptung, (ob man nämlich wirklich ein Urtheil fället oder sein Urtheil dahin gestellt seyn läßt,) entsteht der Unterschied zwischen dem **Wirklichen**, und dem, was wir dahin gestellt seyn lassen, ob es wirklich ist, oder nicht, dem blos **Möglichen**, und so wie jedes wirkliche Urtheil auch dahin gestellt bleiben kann, so ist alles Wirkliche auch möglich. Gewißheit und Ungewißheit des Denkens oder Unmöglichkeit und Möglichkeit das Gegentheil zu denken, führt auf die Möglichkeit und Unmöglichkeit des Gegentheils in den Objecten, d. i. auf **Zufälligkeit** und **Nothwendigkeit**. Unsere Ueberzeugung, so wie Denken überhaupt, ist bald vollständig, ganz, bald fehlt etwas zur Vollständigkeit der Ueberzeugung. Aus diesem Unterschied sowohl als aus dem Unterschied des Fehlenden entsteht die **Idee von Graden**.

Aus individuellen, particulären und universellen Urtheilen wird Einheit, Mehrheit und Allheit und aus Zukommen und nicht Zukommen die Identität und nicht Identität. Wenn nur eines oder einige der Prädikate mit dem Subjekt ganz identisch sind, die übrigen aber nicht, so wird der Begrif der Inhärenz gebildet.

Ferner entsteht aus dem Schliessen, wo ein Gedanke unanhaltbar und nothwendig zum andern führt, die ursachliche Verbindung, und aus Ordnen, Trennen, Verknüpfen, Sprechen, die Begriffe von Ordnung, Koexistenz, Verknüpfung, Trennung und Zeichen, welche leztere alle aber, wie die ihnen entsprechenden Operationen schon zusammengesezter Natur sind. Der Vertheilung in einfache und zusammengesezte Operationen entsprechen die Ideen von einfach und zusammengesezt.

Endlich muß noch bemerkt werden, daß aus der blossen Rücksicht auf die Operationen, die Idee der Form, und aus der Rücksicht auf das, was durch diese behandelt wird, die Idee der Materie entstand, und daß wie beyde Operationen bey jedem Denken, so auch

beyde Begriffe bey jedem Gegenstand des Denkens beysammen sind. Kurz aus allen, und für alle jene aufgezählte Aeusserungen des Verstandes entstehen entsprechende Verstands Begriffe.

Diese Verstands Begriffe können nun, wie ihre Operationen, auf mancherley Art eingetheilt werden. Einige bestimmen die Form wie Existenz, Möglichkeit, Nothwendigkeit, andere den Inhalt der Gegenstände, einige die Eigenschaften an sich, andere das Verhältniß gegen andere, einige sind einfach, andere zusammengesezt ꝛc. Doch nähere Untersuchungen gehören nicht hieher.

Auch diese Ableitung, wenn man sie nur noch als blosse Hypothese betrachtet, wird durch die Leichtigkeit, mit welcher alles aus derselben erklärt wird, bestätigt, wie ich aber hier nicht ausführlich zeigen kann. Statt dessen begegne ich dem Einwurf, den man auch hier machen kann, wie denn so schwere Begriffe so allgemein und so frühzeitig entstehen können. Jene Geseze äussern sich gewöhnlich bey allen Menschen ohne ihr Bewußtseyn sehr frühe; das Uebertragen geschieht eben so bewußtlos, so allgemein und so frühe, auch jene Begriffe können also

und

und müssen bey gewöhnlich organisirten Menschen frühe und ohne ihr Wissen und ihren Willen sich entwickeln, und sie besizen sie lange schon, ehe sie noch ihren Zweck, Nuzen oder die Methode sie zu erlangen kennen.

Auch diese Begriffe sind von den allgemeinen von beyden Arten wieder sehr verschieden; empirische Erscheinungen sind nicht mehr bestimmter Stoff, (denn wenn unsere DenkAeusserungen auch andere Gegenstände hätten, so würden die Geseze, die Uebertragung und folglich die Begriffe doch die nämlichen seyn,) sondern blos Veranlassung, wiewohl auch bey ihnen das Empirische nothwendig zuerst zum Grund gelegt werden muß, und wenigstens auf das Bild, unter dem wir jene Begriffe denken, einen Einfluß hat, sofern wir nämlich dasselbe aus dem, was bey Aeusserungen jener Kräfte und Geseze an wirklichen einzelnen Vorstellungen empfunden wird, bilden.

Ursprung der moralischen Grund-Begriffe.

Nicht blos der Verstand, auch der Wille, (die zweyte Seelenkraft des Menschen,) hat nothwendige Geseze, nach welchen dieser sich nothwendig bestimmen muß, Geseze, deren Zweck der Wollende selbst ist, und deren

ren Ziel genauer bestimmt, nichts als Glück-seeligkeit seyn kann. Auch von diesen Gesezen gilt dieselbe Regel, daß wir sie objectivisch machen, und so entsteht nicht nur ein objectives Princip des Wollens, sondern auch die Begriffe von Pflicht ꝛc.

Da ich aber in dieser Schrift blos von der Kritik der reinen Vernunft rede, so führe ich dieses hier gar nicht aus.

Anwendung der Anschauungs- und Denk-Formen auf Erscheinungen oder Erfahrung.

Und so hätten wir dann den Ursprung aller unserer Begriffe aufgefunden, der einzelnen sowohl als der allgemeinen Erscheinungen, und dann der Anschauungs und Denk-Formen; aber jene Erscheinungen sind ohne diese Formen blose Modifikationen unserer Seele, diese ohne jene Anwendung bloße innhaltsleere Formeln, beyde einzeln genommen machen also noch keine wahre Kenntniß aus, und noch muß also die Anwendung der einen auf die andere geschehen, um eine wahre Kenntniß zu Stande zu bringen.

Ein

Ein allgemeiner Begriff kann auf einzelne individuelle Begriffe angewandt werden, so oft diese identisch sind mit denjenigen, aus welchen jener gebildet worden; sobald aber diese Anwendung geschehen, wird das Einzelne unter das Allgemeine befaßt, und man prädicirt dieses von jenem.

Nehmen wir demnach irgend eine einzelne Erscheinung (z. E. dieses Grüne) gewahr, so wird sie sogleich unter den allgemeinen Begriff der Wirkung, (denn Wirkung ist nichts als Erscheinung in Beziehung auf Kraft;) gebracht; und nun ist die erste Erfahrung im vollkommenen Sinn des Worts vollendet, man hat eine Erfahrung von der Erscheinung eines Grünen erhalten.

Unmittelbare Erfahrung.

Diese Erfahrung von einer einzelnen individuellen Wirkung ist die einzige, welche unmittelbar genannt werden kann. Aber nicht lange bleibt sie so unausgebildet.

Mittelbare Erfahrung.

Erst versteht sich von selbst, daß so wie blosse einzelne Erscheinungen zu bleibenden und allge-

allgemeinen gebildet worden, so auch aus Erscheinungen, so fern sie Bestimmungen wirklicher Dinge sind, das Bleibende und Allgemeine herausgehoben wird, und folglich bleibende Charaktere und allgemeine Begriffe von wirklichen Dingen gebildet werden. Aus Anwendung jener Geseze auf gewisse zu erhaltende Zwecke werden die practischen Geseze oder die Regeln gebildet, deren Anwendung aufs neue gewisse Producte hervorbringt.

Doch auch noch ausser diesen weiteren Bearbeitungen sind eine Menge von Wegen, übrig, wie aus der einzigen unmittelbaren Erfahrung neue Entdeckungen gemacht werden.

Aus Wirkungen schliessen wir nemlich jenen obigen Gesezen zu Folge auf eine Kraft, ein Existirendes und folglich auch Mögliches, ein nothwendig oder nur zufällig Vorhandenes und mit bestimmten Graden Begabtes; ich brenne mich, diß Brennen wird als Wirkung angesehen, ich schliesse also auf ein Brennendes, ein Feuer von bestimmtem Grade.. Die Zahl wird durch die Zahl der Wirkungen, jedoch mit Beobachtung besonderer Regeln, bestimmt. Wenden wir auch die übrigen Kategorien mit ihren Gesezen an, so entstehen noch neue Begriffe.

Ein

Ein Individuum von gewissem Grad und Art kann nicht vorhanden seyn, wann nicht auch Dinge von seiner Art, oder von geringerem und höherem Grad oder gar von allen in einer harmonischen Welt zusammen möglichen Graden und Arten vorhanden sind, so schließt man nach dem Gesez der Aehnlichkeit von dem Anblick des Löwen auf das Daseyn mehrerer Löwen und aus dem Gesez der Gradation und der Continuität von Menschen-Seelen auf Thier- und Engel-Seelen.

Nach dem Gesez der Ursachen und Wirkungen schließt man aus Wirkung auf eine Ursache. Aber diese Art zu schliessen ist sehr mannigfaltig. Die Wirkungen sind unmittelbar, ein andersmal sind sie weniger oder mehr mittelbar. Oefters kann man aus einer Wirkung auf Daseyn einer andern Wirkung schliessen, sofern die Ursache, die jene hervorbringt, nothwendig auch diese hervorbringen muß. Umgekehrt schließt man aus Ursachen auf Wirkungen mittelbare oder unmittelbare.

Aus Daseyn des einen auf Daseyn eines andern Coexistirenden läßt sich nur dann schliessen, wenn man schon vorher aus irgend einem

einem Grunde das nothwendige Beysammenseyn beyder erkennt, wenn nemlich die nach unserer Erfahrung gewiß vorhandene Würkung ohne Daseyn einer gewissen andern nicht so seyn könnte, wie sie würklich ist, oder wenn jene überhaupt ohne diese zwecklos und unnüz seyn würde, oder wenn sie wenigstens sonst nicht werden kann, was sie werden soll. Wenn das Ganze, das man als gewiß voraussezen darf, ohne einen gewissen Theil, dessen Daseyn noch zweifelhaft ist, nicht bestehen könnte, so kann man auch von einem bekannten Theil des Ganzen auf Daseyn eines noch unbekannten Theils schliessen. Ohnehin schließt man vom Ganzen auf die einzelne, auch noch nicht sichtbare Theile.

Endlich wird vom Zeichen auf das Bezeichnete, und vom Bezeichneten auf Daseyn seines Zeichens geschlossen.

Nicht alle, (z. E. nicht der von Wirkung auf Ursache,) aber doch die meisten dieser Schlüsse aus Erfahrung sezen eine harmonische Welt voraus, und alle werden wenigstens durch diese Voraussezung noch ausgebreiteter und sicherer, denn gibt es eine solche, so ist alles wahr, ohne das das

wirklich vorhandene Gegebene in eine harmonische Welt nicht passen würde.

Aus Vergleichung von mehreren einzelnen durch Erfahrung gegebenen Datis entstehen viele neue Schlüsse. Erst bilden mehrere einzelne Data, wenn sie nach irgend einer Rücksicht als Eins gedacht werden, die Idee eines Ganzen, und unter dem Ganzen sind dann wieder die einzelnen Theile begriffen.

Alsdenn werden durch Vergleichung oder Verbindung mehrerer Erfahrungen unter sich oder mit einem dritten nach der gewöhnlichen Art der Schlüsse neue Säze gezogen. So entsteht der Saz: Einbildungskraft wirkt auf Verstand: durch Verbindung der beyden ErfahrungsSäze, Einbildungkraft wirkt auf Leidenschaft, Leidenschaft wirkt auf Verstand, kurz aus einem oder einigen Materialien, welche durch Anschauung erhalten worden, entstehen eine Menge von neuen Säzen mittelst der Schlüsse.

Wie die blos einzelnen Erscheinungen zu bleibenden oder zu allgemeinen erhoben werden, so werden nach dem oben gesagten die Erscheinungen, auch sofern sie von wirklichen Dingen ausgesagt werden, zu bleibenden Charakte-

rakteren der Dinge oder zu allgemeinen Begriffe und Gesezen derselben; diese allgemeinen Begriffe werden nicht nur wie die Begriffe überhaupt benuzt, und aus ihrer Vergleichung und Verbindung neue gemacht, sondern sie haben noch überdiß das Eigenthümliche, daß alle Arten und Individuen, die unter ihnen enthalten sind, durch sie erklärt werden. Ich kenne jedes einzelne Feuer, sobald ich das Feuer überhaupt kenne.

Gegenstände der Erfahrung sind blos Körper und Seelen, (nach dem Gesez der Aehnlichkeit oder der Analogie auch Geister.) aber nach dem Gesez der Conselität wird auch die Weltursäche, und nach einem andern, vermittelst dessen das einzelne zusammen in ein Ganzes gefaßt wird, auch die Welt ein Gegenstand derselben.

In beyden ersten unterscheidet man Geschichte, Charakter, allgemeine Geseze und praktische Geseze, und weil das Allgemeine sich in Arten und Individuen theilt, auch Gattung Art und Individuen. Bey beyden lezten ist nur Kenntniß der Eigenschaften des einzelnen Weltganzen oder der einzelnen Weltursache möglich.

Erfahrung im engern Sinn und Metaphysik.

Wir haben bisher von der Erfahrung nur im allgemeinen gesprochen. Eine nähere Untersuchung zeigt einen wichtigen Unterschied. Zuerst bringt man blos die wahrgenommenen Erscheinungen unter die Anschauungs und Denkformen, und nennt dann das Resultat Erfahrung; Grüne Farbe, obgleich blosse Erscheinung oder Modification in uns, erzeugt mit der Categorie Dasein verbunden, den Begriff vom Dasein einer grünen Farbe. Aber hiemit begnügt sich unsere Vernunft nicht. Nach einem Geseze einer von den Kategorien schließt man von jeder Erscheinung (weil sie nicht selbst Ursache seyn kann) auf etwas das ihre Ursache ist und das (denn sonst müßte man ins unendliche fortgehen) zulezt keine Erscheinung mehr seyn kann, auf das intelligible, das Nouemenon, das Ding an sich. Das erste ist Erfahrung im engern Sinn, das andere Metaphysik.

Nicht nur in der Erfahrungsphilosophie, sondern auch in der Metaphysik sind Menschen, Körper, Welt und Weltursache die grossen Gegenstände. Auch muß der Eintheilung in Erscheinungen, Charakter und allgemeine Begriffe so wie der Eintheilung in Arten und Individuen, etwas in dem Wirk-

lichen entsprechen — Kurz, selbst die zu untersuchenden Eigenschaften werden in beyden auf gleiche Art durch die Categorien bestimmt. Nur untersucht blosse Erfahrungs-Philosophie die blossen Erscheinungen, Metaphysik das Wesen der Dinge, der Seele, des Körpers, der Welt und Gottes. In Rücksicht auf Methode stüzte sich jene unmittelbar auf Erscheinungen, Metaphysik, die bis ins intelligible überzudringen sucht, mus sogleich alle Erscheinungen verlassen; aber auch sie muß doch durch die Erscheinungen und mittelst derselben ihren Versuch machen, und am Ende ist ohnehin das ganze Resultat, nichts weiter als das Verhältniß eines unbekannten Etwas, des Dings an sich, gegen die Erscheinungen, da hingegen Erfahrung die Erscheinung und das Ding an sich miteinander vermischt.

Der Denkformen müssen sich beyde bedienen, aber auch diß mit dem Unterschied, daß diese sich begnügt, sie zu nehmen, wie sie sie findet, jene dasjenige, was ihr blosser Schein zu seyn dünkt, absondert, um nur das wirklich vorhandene auszuforschen. Endlich ist das Resultat in einer blosse Erscheinung, in der andern das Verhältniß eines

nes unbekannten Etwas gegen die Erscheinung.

Und so erhellt dann, daß metaphysische Untersuchung nichts weiter ist, als die Vollendung der einzigen wahren Untersuchung. Blosse Erfahrung stellt noch nichts als Erscheinung vor, wir heissen den Baum grün, rund, groß, weil er uns so erscheint, aber in der That ist es Fehler, das, was uns so scheint, und das was wirklich ist, für einerley zu halten; die Metaphysik verwirft also diese Vermischungen, und statt unsere wahrgenommene Erscheinung selbst als die bestimmte Eigenschaft auszugeben, nimmt sie blos ein sonst unbekanntes Etwas an, das unter bestimmten Umständen in einer der Unsrigen ähnlichen Organisation und Seele gerade diese und keine andere Wirkung oder Erscheinung hervorbringt.

II. Abschnitt. Zeugniß.

Alle bisherigen Methoden haben das eigenthümliche, daß wir die Produkte derselben nur uns selbst zu danken haben. Aber auch andere erzeugen solche Produkte, und theilen sie uns mit. Dadurch entsteht eine neue Quelle, das Zeugniß.

Wie weit erstreckt sich diese Quelle?

Wir empfinden äussere und innere Wirkungen, wir theilen sie andern mit, und diese andere erhalten also (das können wir mit Gewißheit wissen) dadurch ebenfalls richtige Nachricht von dem von uns empfundenen, wenn wir anders selbst richtig empfunden haben, und das empfundene richtig mittheilen. Die äussere und innere Sinne anderer könnten so gut gewise Wirkungen empfinden als wir — auch sie theilen uns dieselbe mit. Haben also auch sie richtig empfunden und theilen sie richtig mit, d. i. sind sie glaubwürdig genug, so glauben auch wir, (denn alsdenn sind wir ja gerade in dem Fall wie sie im vorigen)) etwas richtiges zu vernehmen, und ihr Zeugniß vertritt die Stelle der eigenen Erfahrungen. In blos historischen Dingen ist also ganz gewiß Zeugniß und Tradition anzunehmen. Aber gilt Zeugniß auch wohl in andern Arten von Gegenständen, dürfen wir uns auch in dogmatischen Säzen auf die Urtheile anderer Menschen verlassen. In der That ist hier alles anders.

Nothwendiges Bedürfniß nöthigt alle Menschen, selbst die Weisesten zu Erfahrungen anderer Zuflucht zu nehmen, denn auch der Weiseste kann nicht alles mit eigenen Augen

gen sehen; Aber urtheilen kann der Weise selbst und muß es sogar, wenn er vernünftig handeln und denken will. Noch tritt hier ein Umstand ein, der von Wichtigkeit ist. Blosse Erfahrungen sind viel leichter als Urtheile, und niemals irrig, so weit sie ohne Beimischung der Einbildungskraft und ohne Urtheil sind, und wenn sie wirklich auch durch beides verunstaltet worden, so ist doch selbst diese Verunstaltung ein Datum, das wir als Geschichte betrachten können, und das wenigstens öfters von der Erfahrung abgesondert, gedacht werden kann. Urtheile sind unendlich schwerer, unendlich mehr dem Irrthum unterworfen, als blosse Erfahrungen, es ist also viel leichter, daß der Urtheilende, als daß der blos Empfindende fehle. Ausser dem, daß Urtheile leichter sich verirren, als blosse Erfahrungen, ist überdiß bei jenen die Versuchung zu betrügen häuffiger, denn da blosses Sehen leichter ist als Urtheilen, und meist nur von äusserer Gelegenheit, guten Sinnen und richtiger Aufmerksamkeit, Urtheilen aber von höheren Geisteskräften abhängt, so will jeder gut urtheilen, jeder sein Urtheil als unfehlbar behaupten, da hingegen das Verdienst des blossen Sehens wenigstens ge-

gewöhnlicher Weise den Ehrgeiz und den Eigennuz der Menschen nur weniger reizt. Selbst der Inhalt der Urtheile hat mehr Interesse, sofern die blossen Erfahrungen, als noch unbearbeitete Materialien oder Data zu Bildung der Urtheile angesehen werden. Am traurigsten ist, daß es, eben um der obigen Ursachen willen, da, wo es so gefährlich ist betrogen zu werden, gerade auch am schwersten ist zu prüfen. Endlich fehlt blossem Urtheil, das ganz ohne Beweise ist, gerade die Hauptsache, die zu einem Urtheil erfordert wird — Urtheil ist Einsicht in die Verhältnisse der Dinge, aber wie kann diese Einsicht auch nur wenig Evidenz haben, wenn wir den Grund nicht wissen, warum wir gerad dieses und kein anders Verhältniß annehmen sollen. Oefters fällt mit deutlicher Einsicht auch die richtige Benuzung weg, und blosse Urtheile sind daher oft nicht einmal nüzlich.

Doch sezt auch, daß sie richtig seyen, so droht dem Glauben an fremde Urtheile noch von einer andern Seite Gefahr; will man um Begebenheiten zu erwerben, keines Zeugnisses sich bedienen, so ist auch für den Weisesten eine Quelle des Denkens verschlossen; aber ist das Nachbeten der Urtheile eingeführt,

führt, und gewöhnt man sich überhaupt an Nachbeten, so wird auch der Weiseste gar häufig getäuscht und iedem Irrthum ist die Quelle eröfnet. Besonders gewöhnt man sich dann auch Empfindungen, Neigungen und Handlungen auf dunkle Begriffe zu bauen.

Was wir von den Urtheilen überhaupt gesagt, gilt auch insbesondere von den Denkformen, die, da sie durch eine nothwendige Einrichtung der Natur fest stehen, ohnehin keiner Mittheilung nöthig haben, oder den Schwachsinnigen, die sie nicht selbst zu erhalten fähig sind, gar nicht mitgetheilt werden können.

Auch von Erfahrungs Urtheilen, und noch mehr von den metaphysischen Begriffen, die unter allen die schwersten sind, gilt ohnehin das bisher gesagte in noch höherem Grade. Alles diß scheint zwar unser Vertrauen auf fremde Urtheile unsicher zu machen, in der That aber sind sie doch nicht ganz verwerflich.

Erst erhellt leicht, daß der Fall nicht überall gleich ist; Je schwerer und gefährlicher ein Gegenstand, je mehr der Zeuge seinem Charakter und den Umständen nach in

Versuchung steht zu irren, je weniger man fähig ist das Urtheil der Prüfung zu unterwerfen, je mehr die gegebene Urtheile um benuzt zu werden, Deutlichkeit haben müssen, je weniger sie diese wirklich haben, und je mehr endlich dunkle Urtheile uns zum Nichtdenken und zum Irrthum gewöhnen würden; desto weniger trauen wir.

In den entgegen gesezten Fällen trauen wir um so mehr:

Es gibt Fälle, wo wir sogar genöthigt sind, anderer Urtheilen zu folgen; Auch der Gelehrteste, der aber kein Mathematiker ist, verläßt sich in mathematischen Säzen auf die Zeugnisse eines Eulers. Und ist nicht ohnehin der gröste Theil der Menschen genöthigt, auch in ihren Urtheilen blos auf Zeugniß sich zu verlassen?

Und so ist also das Resultat:

Es ist in einigen Fällen nothwendig, daß sich einzelne Menschen auch in Gegenständen des Urtheils aufs Zeugniß anderer verlassen, aber zerstörend für alles Selbstdenken, und für alle Wahrheit wäre es, wenn sich allgemein alle Menschen, selbst die Denker in dem Fache, von dem die Rede ist, auch nur auf ein einziges Urtheil eines andern unbedingt verliessen.

Offenbarung.

Der bisherige Unterricht geschah durch Menschen, dürfen wir uns vielleicht nicht auch auf den Unterricht höherer Wesen Hoffnung machen. Man kann immer Gründe für oder gegen diese Hoffnung schon a priori anführen, aber es würde unverzeyhliche Thorheit seyn, wenn man bey einem Gegenstand, zu dessen richtiger Einsicht, Einsicht in die ganze Welt-Regierung erfordert wird, etwas a priori bestimmen wolte; Nur Erfahrung allein kann also unsere Schritte leiten. Aber um die Richtigkeit von dieser zu erproben sind gewise Bedingungen nöthig, ohne deren Erfüllung niemals einem Zeugniß Glauben beygemessen werden darf.

Um zu erweisen, daß irgend eine Handlung Würkung eines höheren Geistes sey, muß nämlich 1) erwiesen werden, daß dieselbe durch keine menschlichen Kräfte, auch wann diese noch so sehr erhöht, und durch äussere Umstände und Veranlassungen begünstigt würden, zu keiner Zeit und unter keinen Umständen jemals hervorgebracht werden können; Man muß also den höchsten möglichen Grad der menschlichen Kräfte genau kennen, wie kann man sonst bestimmt wissen, daß eine

eine gewisse Handlung ausser den Gränzen derselben liege.

2) Nach den Grundsäzen der natürlichen Religion hat Gott damals, da er die Welt erschuf oder ordnete, nicht nur allen Dingen die möglich vortrefflichsten Kräfte und Geseze ertheilt, sondern auch dieselbe in diejenige Ordnung gegen einander gesezt, welche, wofern nun die Dinge nur ihren natürlichen Kräften und Wirkungen überlassen wurden, durch alle Ewigkeiten hindurch die bestmögliche Wirkungen hervorbringen muste, Wirkungen, die nicht nur in den natürlichen nächsten Folgen der Dinge selbst, sondern auch in einigen Fällen in Erwekung der Aufmerksamkeit durch das seltene und eben deßwegen ausserordentliche jener Folgen bestehen.

Wollt ihr also gewiß seyn, daß eine gewisse Erscheinung Folge des ausserordentlichen Geistereinflusses sei, so müßt ihr vorher auch diese Schwierigkeit wegräumen, und aufs einleuchtendste zeigen, daß sie nicht mittelst der ersten, von Gott angelegten, Ordnung der Dinge, und also mittelst göttlicher Vorherbestimmung aber eben deßwegen nur durch die gewohnlichen Wege erfolgt sey.

Man

Man hat, um sich diese beyden schweren Beweise zu ersparen, eine andere Wendung genommen. Man versucht, um zu zeigen, daß eine, zu gewissen Zeiten vorhanden gewesene, Erscheinung aus dem Einfluß höherer Geister stamme, darzuthun, daß wenigstens zu jener Zeit keine menschliche Kräfte einer solchen Wirkung fähig gewesen seyen. Aber auch bei dieser Wendung muß man doch vorher bestimmt wissen, daß Natur und glücklicher Zusammenfluß der Umstände niemals einen Charakter so weit über sein ganzes Zeitalter erheben können, daß er solche Wirkungen hervorzubringen fähig würde. Eben diß gilt von besondern Umständen.

Weiß man endlich auch gewiß, daß ein höherer Geist eine gewisse Wirkung hervorgebracht, so ist noch weiter die Frage:

3) ob es ein guter oder ein böser Geist sey, und auch diß ist viel schwerer zu erkennen, als man gewöhnlich glaubt. Ueberhaupt ist es Beweiß eines guten Geistes, wenn alle Wirkungen gut und dem Menschen-Geschlecht nüzlich sind, aber eben daher müßt ihr erweisen, daß durchaus alle Wirkungen gut sind, und gerade diß ist so leicht nicht. Denn gesezt, daß die Wahrheiten, die euch ein Geist lehrte, die Kräfte

eurer

eurer Beurtheilung und Prüfung nicht übersteigen, so müsset ihr die Gründe jener Wahrheiten kennen, so müßt ihr sie also mit eurem übrigen Gedanken = System in Verbindung sezen können, so hättet ihr, oder grössere Köpfe, diese Wahrheit selbst früher oder später erfunden, und so wäre also der Unterricht eines Geistes nicht so nöthig gewesen; könnt ihr sie nicht prüfen, so habt ihr auch kein Mittel die Wahrheit zu erproben? und wie? wann ein solcher Geist gleich den Verfassern gewißer berüchtigter Bücher euch meistens schöne erweisbar gute Wahrheiten gelehrt hätte, aber blos um sich den Credit der Rechtschaffenheit zu geben und euch unter dieser Maske desto sicherer eine einzige falsche oder seinen Absichten gemässe Meynung, vielleicht eben die von der Wirklichkeit des Geisterumgangs, beizubringen? oder vielleicht, daß er euch lauter wahres gelehrt, aber dadurch eine eigennüzige Absicht befriedigt hat, die zufälliger weis und ohne seine Absicht eine gute Folge für euch hatte, in welchem Fall er dann immer auch ein böser Geist seyn konnte. Und wie endlich, wenn auch gewisse Wirkungen gewiß Wirkungen eines höhern und guten Geistes gewesen,

hat

hat vielleicht nicht ein Böser um uns zu täuschen, solches eingemischt? Alle diese Zweifel müssen also weggeräumt werden, ehe man versichert seyn kann, daß alles Wirkung eines guten Geistes ist.

Aber ist einmal der höhere Ursprung erwiesen, so kann, dünkt mich, nicht nur Geschichte mitgetheilt werden, sondern auch wirkliche Urtheile, theoretische und praktische Säze, wenigstens sehe ich nicht, daß auch nur ein einziger jener, gegen den Glauben an menschliche Urtheile, oben angeführter Zweifel in diesem Fall statt finde.

Der Nuzen gewisser Wahrheiten für das Menschen-Geschlecht, und sofern auch der Nuzen der Offenbahrungen, die diese ihnen wenigstens früher, als sie sie sonst erhalten haben würden, mittheilt, ist wohl ausser Zweifel. Der Ursprung von solchen Geistern versichert uns auch ihrer Richtigkeit, wenn wir sie gleich übrigens gar nicht prüfen können.

Manche, nicht alle Säze sind über diß auch nüzlich und brauchbar, wenn man gleich ihren Grund nicht einsieht. Endlich würde die Offenbarung solcher Säze auch den

den Fortgang des Denkens weiter gar nicht hemmen, wenn gehörige Vorsicht gebraucht würde; denn wäre der geoffenbarte Saz durch Vernunft einst erreichbar, so würden die Versuche ihn durch Vernunft zu erweisen, und die Brücke zu bauen, durch welche er mit unsern deutlichen Wahrheiten zusammen hängt, unsere Vernunft sehr erweitern, wäre aber derselbe niemals durch die Vernunft erweisbar, könnte er niemals mit den Begriffen derselben in Zusammenhang gesezt werden, so mußte er ohnehin von allen übrigen Begriffen unterschieden betrachtet, so mußte er also auch nach einer ganz verschiedenen Methode behandelt, und folglich könnte bei einem Nachdenkenden niemals befürchtet werden, daß er was nur bei jenen erlaubt ist, auch bei andern Gegenständen des Denkens thun würde.

Eben diß kann man antworten, wenn man einwirft, daß auf diese Art unsere Empfindungen nicht aus deutlichen Begriffen entstehn und daß wir uns folglich gewöhnten, nach dunklen Grundsäzen zu empfinden, zu wollen und zu handlen, denn auch dieser Schaden wird verhütet, so bald man das, was in solchem Fall erlaubt ist, nicht auch

auf

auf andere ausdehnt, wo es nicht erlaubt ist. Indessen gestehe ich gern, daß auch hier doch immer noch etwas zurück bleibt, was bei Eingebung historischer Wahrheiten nicht ist, dieses nämlich, daß wenigstens die durch Offenbarung erhaltenen, der Vernunft aber unerreichbaren Säze ganz isolirt, ohne Verbindung mit unserm übrigen Gedanken-System stehen, und sich also durch Ursprung, Inhalt und Methode der Anwendung von allen andern unterscheiden würden.

Es ist nicht schwer, alle diese Kräfte und Principien auf einander zurückzuführen, wobei man jedoch verschiedene Gesichtspunkte, nach welchen diß geschehen kann und mus, unterscheidet.

Erst sind die Wirkungen entweder von aussen empfangen — diß ists, was Kant Sinnlichkeit nennt; dann werden sie durch eigenen Verstand gebildet — diß ist Vernunft in weitläuftigem Sinn. Vernunft äussert sich jedoch auf sehr mannichfaltige Weise: Sie denkt das Gegebene, vergleicht und schließt, und nach dem Erfolg dieser Schlüsse läßt sie die Begriffe entweder unverändert, oder bringt sie wenigstens in Ordnung, oder macht gar neue durch Trennung und Zusammense-

ßung, besonders durch Abstraction aus dem besondern oder allgemeinen des Stoffs, und dann auf eine noch eigenthümlichere Art durch Uebertragung der subjectiv nothwendigen Geseze auf das objective.

Die Anwendung der aus dem Besondern des Innhalts entstandenen Begriffe gibt theils practische Geseze, theils die Erklärung des individuellen und particulären; die Anwendung der aus dem allgemeinen des Stoffs und aus Uebertragung entstandenen Begriffe aber erzeugt die in vollkommenem Sinn des Worts sogenannte Erfahrung. Auch die Erfahrung ist von doppelter Art, indem sie sich bald mit der blossen Erscheinung begnügt, bald in das Wesen der Dinge einzudringen versucht.

Und so ist also nur eine Kraft, die aber verschiedene Namen erhält, nachdem sie empfängt, oder das empfangene bearbeitet, und nachdem sie es mehr oder weniger weit bearbeitet hat.

Me-

Methode.

Diß sind die Principien alles menschlichen Denkens. Die Richtigkeit dieser Aufzählung wird schon dadurch bestätigt, daß auch die Methoden alles menschlichen Denkens sich eben so eintheilen.

Alle (die blossen Erscheinungen als solche sind nur Materialien zur Untersuchung der Natur) haben zum Gegenstand entweder blos unsere eigene Begriffe, oder die Untersuchung der Natur. Jene entspringen von selbst aus unseren Denkgesezen, und ihre Definition ist also unserm Verstand auf gewise Art schon gegeben.

Auch die Entwiklung derselben folgt einer eigenthümlichen Methode. Da ihre Definition schon gegeben ist, so hat man, um sie zu entwickeln, weiter nichts nöthig, als dieselbe zu zergliedern und ihre Theile sowohl unter einander als das Ganze und die Theile mit andern Theilen und Ganzen zu vergleichen und zu verbinden, um daraus ein vollständiges System von allem, was in einem Begriff enthalten ist, oder aus ihm gefolgert werden kann, zu geben.

Die Mathematik hat ein ausserordentliches Beyspiel dieser Art gegeben, indem sie den Begriff von Raum und Zahl bis zu einer Vollständigkeit entwickelt hat, die alles übertrifft, was je in einer Wissenschaft ähnliches gefunden wird. Gerade umgekehrt ist alles, wenn von Erforschung nicht unsrer Begriffe, sondern eines Gegenstands aus der Natur die Rede ist. Denn hier muß uns erst Erscheinung eine Menge von Datis an die Hand geben, aus welchen wir die Definition des Gegenstands ausforschen.

Die Erfahrungsmethode theilt sich selbst wieder in mehrere Zweige: sie lehrt nur die Begebenheiten auffinden oder sie lehrt aus dem Einzelnen allgemeine Begriffe und aus den allgemeinen Begriffen Regeln und practische Geseze bilden.

Aber ein anderer Unterschied ist noch wichtiger. Man kleidet blos die Erscheinungen in die Denkformen und begnügt sich mit den blossen Erscheinungen, oder man strebt alle Erfahrung zu überspringen, und in das innere Wesen, die Quelle aller Erfahrung, selbst einzudringen. Die erste ist die gewöhnliche Erfahrungsmethode, die zweyte ist von allen bisherigen wieder gänzlich verschieden,

und

und fodert als Hauptbedingung, daß man nach den Regeln der Categorien richtig von der Erscheinung auf das Noumenon schliesse.

Für das Zeugniß sind eigene Regeln vorhanden und endlich hat auch der gesunde Menschenverstand seine besondere Geseze.

Resultate, oder die Wissenschaften selbst.

Dieser Aufzählung der Denk-Principien entspricht auch vollkommen die Aufzählung der Wissenschaften.

I. Sie enthalten blos eine systematische Aufzählung und Schilderung unserer allgemeinen Denk- und Anschauungs-Formen, d. i. der Körpern und Geistern zukommenden Begriffe — wie **Ontologie**, von deren Begriffen einige, Raum und Zahl, in der **Mathematik** noch weiter ausgeführt werden.

II. Andere erforschen die Natur selbst:

a) Und zwar entweder bloß nach empirischer Methode. Es entsteht also die Lehre

I. Von den Erscheinungen ausser uns, den Körpern; und zwar den Individuen, Arten und der Gattung. (Geschichte — die

allgemeine Geseze oder Theorie und die Regeln.)

II. Von den Erscheinungen in uns, oder dem Menschen — den Individuen — Arten und Gattungen — (Geschichte — Theorie und Regeln vom Menschen.)

III. Von der Summe von beyden, der Welt.

IV. und von ihrer Ursache: Gott.

b) Und diese vier grosse Gegenstände werden endlich auch metaphysisch betrachtet.

Vergleichung mit Kant, in Rücksicht auf das gegebene empirische.

Ich vergleiche nun mit meinen bisherigen Aeusserungen das berühmte System, das Kant von den Principien des Denkens gegeben hat;

Auch er nimmt an, daß durch Anschauung nur Erscheinungen gegeben werden, welche aber vorher der Anschauungs- und Denkformen bedürfen, um angeschaut und gedacht zu werden.

Ursprung der Denk- und Anschauungs-Formen.

Unsere Ableitung der Anschauungs-Formen aus dem allgemeinen des gegebenen Stoffes oder aus blosser Veranlassung desselben gesteht er ohne Zweifel nicht zu, aber statt derselben nimmt er eine reine Vernunft an, aus welcher er alle jene Begriffe ganz a priori ohne alle Erfahrnng herleitet. Ich gestehe, daß ich mich vom Daseyn einer reinen Vernunft gar nicht überzeugen kann.

Die Logik gebietet den Ursprung aller Begriffe bis dahin zu verfolgen, wo eine tiefere Verfolgung gänzlich unmöglich ist, bis auf die ersten ursprünglichen, nothwendigen und folglich angebohrnen Bestimmungen der Seele. Solche Bestimmungen nun finden wir ganz gewiß in den nothwendigen Gesezen der Seelenkräfte. Wir glaubten also jener Regel der Logik nicht eher Genüge geleistet zu haben, als bis wir in der Verfolgung des Ursprungs der gesuchten Begriffe bis zu jenen ersten Gesezen gedrungen waren.

Aber eben deswegen können wir von der reinen Vernunft, die Kant als den Ursprung jener Begriffe angibt, ganz keinen Gebrauch

mehr machen, sondern wir müssen vielmehr dieselbe, da sie jene Begriffe in unserer Seele gerade zu als ursprünglich vorhanden annimmt, ohne ihren Ursprung bis zu den ersten, gewiß schon ursprünglich vorhandenen Bestimmungen zu verfolgen, verwerfen, um so mehr, da alle übrige Gründe, auf welche sich dieses System stüzt, ohnehin uns nicht überzeugt haben.

Die Anwendung beyder aufeinander.

In der blossen Erfahrung.

Noch grösser ist der Unterschied in der Anwendung der Anschauungs- und Denk-Formen auf die Erscheinungen.

Zwar nimmt auch Kant eine zwiefache Methode an, die empirische und die metaphysische, aber sein Begrif von beyden weicht sehr von dem unserigen ab.

Erfahrungen entstehen auch nach ihm, indem jene Formen auf Erscheinungen angewandt, oder mit andern Worten, indem Erscheinungen unter die reinen Verstandes-Begriffe subsumirt werden, aber in Bestimmung der Natur der Erfahrung weicht

er dessen ungeachtet sehr von der obigen und jeder gewöhnlichen Bestimmung ab. Es erhellt hieraus, sagt er, (Schulze S. 47.) wie reine NaturWissenschaft möglich ist, nämlich, in so fern alle Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, unter reine Verstands-Begriffe subsumirt, und hiedurch synthetische Säze a priori erzeugt werden, welche die Erscheinungen auf eine nothwendige Art verknüpfen, und eben daher ein Natur-System ausmachen, welches vor aller empirischen Natur-Erkenntniß vorher gehet, und diese erst möglich macht. Daher sind die synthetischen Grundsäze des reinen Verstandes zugleich die allgemeinen Naturgeseze, oder die Grundsäze der Naturwissenschaft. Hieraus folgt also, daß die oberste Gesezgebung der Natur blos in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegt, und wir müssen also die allgemeine Geseze der Natur nicht von der Natur vermittelst der Erfahrungen abstrahiren, und herleiten, sondern umgekehrt die Natur, ihrer allgemeinen Gesezmässigkeit nach, bloß in den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstand liegenden Bedingungen der Möglichkeit suchen. Also ist es zwar ein widersinnig scheinender, aber dennoch gewisser Saz: Der Verstand schöpfet seine Geseze a priori nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

Es ist gewiß, daß nur durch Anwendung der Categorien die Erscheinungen zu Eigenschaften von wirklichen Dingen werden; gewiß, daß die Geseze der Categorien z. E. der Kraft, auch auf die Dinge ausgedehnt werden müssen, welche unter den Categorien enthalten sind, und daß man durch Hülfe von diesen ohne weitere Erfahrung manche neue Kenntnisse von jenen erhalten kann; auch kann nur durch Hülfe derselben die Natur als ein wirkliches und als ein zusammenhängendes Ganze dargestellt werden, die Natur selbst aber ist etwas von unsern Begriffen ganz abgesondertes, für sich selbst bestehendes und zusammenhängendes, mit dem jedoch unsere Denkgeseze und Denkformen durch die Einrichtung des Schöpfers in einer so genauen Uebereinstimmung stehen, daß beyde ganz genau zusammenpassen, d. i. daß theils überhaupt die Erscheinungen durch unsere Denkformen richtig angefaßt werden können, theils insbesondere auch dem, was die Geseze der Leztern gebieten, etwas in der wirklichen Natur entspricht, und in so fern auch das, was durch ihre Vergleichung und Verbindung herausgebracht wird, in der wirklichen Natur auf eine entsprechende Art statt findet.

Wollen wir nnn jene Begriffe anwenden, so mus die Natur selbst sich uns vorher auf eine bestimmte Art darstellen, damit wir sie gerade richtig und auf die angemessenste Weise anwenden.

Wäre sie also anders beschaffen, als sie wirklich ist; oder stellte sie sich unsern Blicken nur auf eine andere Art dar, so würdeu wir sicherlich, auch mit eben diesen Categorien, doch ein ganz anderes System von Natur herausbringen; wäre sie aber gar so beschaffen, daß sie mit den Grundsäzen unserer Kategorien nicht übereinstimmte, z. E. gäbe es Wirkungen ohne alle Ursache, so würden wir wenigstens bey manchen Fällen die Nichtübereinstimmung unserer Denkgeseze und der wirklichen Welt wahrnehmen, und dardurch in eine traurige Verwirrung gerathen. Kurz ich sehe nicht ein, wie man anders, als nur in einem sehr uneigentlichen eingeschränkten Sinn behaupten könne, daß die allgemeinen Geseze der Natur nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung abstrahirt und hergeleitet werden, und daß der Verstand seine Geseze der Natur vorschreibe.

Auch in Rücksicht auf die Ausdehnung, welche Kant der Erfahrung gibt, ist seine

Mei-

Meinung von der unsrigen verschieden. Kant rechnet die Lehren von Welt und Gott immer nur unter die Gegenstände der Metaphysik; wir rechnen sie nach einer gewissen Rücksicht unter die Erfahrungs- nach einer andern unter die metaphysischen Gegenstände. Man kann sich entweder begnügen, blos die Erscheinungen oder Anschauungen unter die Denkformen zu bringen; oder man versucht bis zum Grund der Erscheinungen durchzudringen und so das Wesen der Dinge zu erforschen; jenes heißt Erfahrung, dieses Metaphysik. Körper und Seele lassen sich aus Anschauung erkennen, und geben also, wenn man sich mit den Resultaten von dieser im vorigen Sinn begnügt, Erfahrungswissenschaften; auch die Lehre von der Welt kann als Erfahrungswissenschaft angesehen werden, sofern Welt nichts ist, als der Complexus von beyden, und sofern man ihr nichts zuschreibt, als die, Körpern sowohl als Geistern zukommenden, eben nur aus Anschauung erlernten, Eigenschaften und Geseze, indem man ja alsdenn weiter nichts thut, als daß man dem Ganzen zuschreibt, was Erfahrung bey den Theilen gefunden, diß leztere aber, die Bildung eines Ganzen aus Theilen und Uebertragung der Eigenschaften von diesen

auf

auf jenes, auch in zugestandenen Erfahrungs-Wissenschaften, geschieht.

Wenn man die Weltursache und ihre Eigenschaften eben so aus der Welt erforscht, wie Daseyn und Eigenschaften eines Mahlers aus einem Gemälde, so ist auch hier nichts, was man nicht der Erfahrung zuschreiben könnte. Denn wer wird die Methode beym leztern Fall Metaphysisch nennen?

Aber eben jene Lehren von Seele und Körper werden Metaphysisch behandelt, wenn man sich nicht so, wie in der Physik und Psychologie, mit der blossen Erscheinung begnügt, sondern den ersten Grund derselben, das Intellegible, aus dem diese Erscheinungen entsprungen sind, zu erforschen sucht. Ganz auf eben die Art sucht man auch das Intelligible der Welt und der Weltursache und so werden diese beyde Wissenschaften Metaphysisch. Zwar schliessen die leztern den Begriff des unendlichen ein, der nie durch Erfahrung gegeben werden kann, und wo man also gar nicht oder nur aus den Kategorien: Endlichkeit oder Unendlichkeit schliessen kann; aber auch in Erfahrungswissenschaften wird oft aus Kategorien geschlossen, was in keiner Erfahrung jemals gegeben wird.

Doch

Doch viel grösser ist der Unterschied, der in Rücksicht auf die metaphysische Anwendung zwischen der Kantschen und unserer Meinung statt findet. Kant glaubt, daß die metaphysischen Säze niemals von constitutivem sondern blos von regulativem Gebrauch seien, daß uns z. B. Vernunft niemals auf Dasein eines allerrealsten Wesens, wohl aber darauf führe daß wir die Welt immer so ansehen müssen, als ob sie von einem allerrealsten Wesen stamme. Er bedient sich, diß zu erweisen, des allgemeinen Beweises, weil Kategorien ohne Anschauung blosse Formen ohne Inhalt seien, Metaphysische Wesen, Dinge an sich aber niemals eine Anschauung zulassen. Anschauung ist ohne Zweifel zur Anwendung jeder Kategorie nothwendig, weil diese sonst keinen Inhalt hat, weil also ohne sie nichts als eine blose Form gedacht wird. Auch ist es ganz ohne Zweifel, daß das intelligible nicht angeschaut werden kann. Aber laßt uns untersuchen, ob wir in den Fällen, von denen die Rede ist, nicht einen Ersaz für den Mangel einer unmittelbaren Anschauung erhalten. Die Seele als intelligibles Wesen oder Metaphysisch betrachtet nenne ich: das unbekannte Etwas, das die Ursache meiner Vorstellungen ist.

Diese

Diese Begriffe selbst sind so, daß auch Kant nichts daran aussezt.

S. Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik.

Aber wird hiedurch jener oben Geforderte Ersaz gegeben? wird nicht auf diese Art eine blosse Form unter dem Ausdruck Seele gedacht? — Gewiß nicht; denn der Begriff: Ursache meiner Vorstellungen, gibt ja einen bestimmten Inhalt an, durch welchen Seele von andern Dingen an sich z. E. von der Ursache der Bewegungen unterschieden wird, und so ist also der Mangel einer unmittelbaren Anschauung, als welche bloß, um der Form auch einen Inhalt unterzulegen erfordert wird, ersezt, folglich alle Bedingungen, die Kant zur objectiven Gültigkeit fordert, so gut als bey den Kategorien, wenn sie auf Erscheinungen angewandt worden, erfüllt. Auf solche Weise ist auch in der That wircklich nicht alle Anschauung ausgeschlossen; nur ist der Gegenstand der Anschauung nicht das unbekannte Etwas, nicht die Grundursache, sondern die Wirkungen derselben. Doch gesezt, daß wirklich Metaphysische Ideen nicht von constitutivem Gebrauch

brauch seien, sind sie also von regulativen? Wir zeigen diß erst an einem einzelnen Fall und erst nachher im allgemeinen. Nicht allein, sagt Kant an einem andern Ort, daß unsere Vernunft ein Bedürfniß fühlt, den Begriff des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller andern Dinge, zum Grund zulegen, so geht diß Bedürfniß auch auf die Voraussezung des Daseyns desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmässigkeit und Ordnung, die man in so bewundernswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr wie im Grossen) allenthalben antrift, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann.

Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben, und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solcher Zweckmäßigkeit ohne eine erste verständige Ursache nicht beweisen können, (denn alsdann hätten wir hinreichende, objective Gründe dieser Behauptung, und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen) so bleibt bey diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer

mer

mer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, daß die Vernunft es bedarf; etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfniß nicht abhilft. (Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach ansehen; erstlich in ihrem theoretischen; zweitens in ihrem practischen Gebrauch. Das erste ist nur bedingt, d. i. Wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke urtheilen wollen.)

Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben, vorauszusezen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihre anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet, so sieht sie sich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens, als ursprünglich zu Grunde zu legen, alle andere aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines Dings durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muß, wenigstens der Grundsaz der durchgängigen Bestimmung, die Unterschei-

dung des möglichen vom wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht, so finden wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniß unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Daseyn eines allerrealsten, höchsten Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der Kartesianische-Beweiß vom Dasein Gottes, indem subjective Gründe etwas für den Gebrauch der Vernunft, (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) vorauszusezen, für objectiv, mithin Bedürfniß für Einsicht gehalten wird. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen Mendelsohns in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration: darum sind sie aber keineswegs unnüz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlaß diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft zu der vollständigen Erkenntniß dieses unsers Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beyspiele sind, so ist das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthiget sind, immer noch von grosser Wichtigkeit.

Nur

Nur müssen wir das, was nur abgenöthigte Voraussezung ist, nicht für freie Einsicht ausgeben ꝛc.

So richtig mir diese Gründe an sich scheinen, so kann ich sie doch mit den bißherigen Aeusserungen Kants nicht ganz in Uebereinstimmung bringen.

Wie, wenn die Vernunft in allen oben angezeigten Fällen falsch geschlossen, wenn sich z. B. der Kartesianische Beweis auf wirkliche Fehler im Schliessen gründet, und diß behauptet Kant selbst, indem er zeigt, daß er ganz fehlerhafter Weise den Begrif der Existenz als ein Prädicat betrachtet: wie kann man zugleich behaupten, daß ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darinn liege, daß die Vernunft es bedürfe, etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusezzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären; daß wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniß unserer Vernunft selbst haben, aller Möglichkeit das Daseyn eines höchsten Wesens selbst zum Grunde zu legen; daß wir Existenz

Gottes annehmen müssen, wenn wir über den Ursprung des Zufälligen urtheilen wollen; daß die Beweise Mendelsohns, eben diese, die nach Kants eigenem Urtheile auf Sophismen gegründet sind, scharfsinnige Entwiklungen der subjectiven Bedingungen unseres Vernunftvermögens seyen.

Sezt einmal einige Augenblicke, daß es erlaubt wäre, das, was das subjective Bedürfniß der Vernunft fordert, auch für objectiv zu erklären, so wären nach Kant jene Schlüsse mit ihrem Resultat gegründet, und doch sagt er selbst mehrmalen, daß sie alle, (auch noch ohne diese leztere Rücksicht, daß das Subjective nicht aufs Objective übergetragen werden dürfe,) auf ein blosses Sophisma, auf einen ganz falschen Begrif gebaut seyen. Kurz: ich kann nicht anders einsehen, als daß man nach Kants Grundsäzen demjenigen, der über die ersten Ursachen alles Zufälligen urtheilen, und daraus die Existenz Gottes ziehen wollte, bey weitem nicht so viel zugestehen, sondern ihn vielmehr vor allem Urtheil warnen müßte, weil er sicherlich seinen Saz nur durch Sophismen oder niemals beweisen könnte, folglich ohne zureichenden Grund und gegen

die

die Geseze seiner eigenen Vernunft schliessen würde.

Dialektik überhaupt.

Was ich im einzelnen von den Beweisen für die Existenz Gottes gesagt, das ist auch mein Urtheil über den blos regulativen Gebrauch der Vernunft, den Kant annimmt, überhaupt.

Alle Schlüsse, welche für die vier Säze von unserer Seele angeführt werden, erklärt der Verfasser selbst für Schlüsse, die der Form nach unrichtig sind, weil in allen vier Schlüssen das Prädicat im Obersaze nur etwas subjectiv gültiges, oder ein Etwas in unserem Begrif bedeutet, im Schlußsaz dagegen als etwas objectiv gültiges, oder als ein Etwas in der Realität betrachtet werde. So ist klar, sagt der Verfasser (Sch. S. 128.) auch von den Antinomien, daß der Obersaz des gedachten Vernunftschlusses blos von Dingen an sich selbst, nicht aber von Erscheinungen gültig ist. Also enthält er denjenigen dialektischen Ver-

nunftschluß, den man Sophisma figuræ dictionis nennt.

Auch bestehet das ganze Blendwerk in den obigen acht Beweisen der vierfachen Antinomie bloß darinn, daß man die Idee von der absoluten Totalität der Bedingungen, die nur von Dingen an sich selbst gilt, auch auf Erscheinungen anwendet, die nur in der Vorstellung, und wenn sie eine Reyhe ausmachen, nur lediglich im successiven Regressus unserer Vorstellungen, sonst aber gar nicht existiren. Endlich gründet er die Widerlegung aller Beweise für das Dasein Gottes auf die Widerlegung des Ontologischen, in dem er wieder einen Fehler des Schliessens entdekt, sofern derselbe die Existenz als Prädicat betrachtet. Kurz, wenn Kant alle angeführte Säze der Metaphysik für falsch erklärt, so thut ers wenigstens zum Theil deßwegen, weil sie auf falschen Schlüssen, auf Sophismen beruhen; aber eben deßwegen sehe ich auch nicht ein, wie Vernunft auch nur von regulativem Gebrauch seyn, wie sie nur dazu dienen könne, unsere Verstandserkenntnisse systematisch zu machen, d. i. den Zusammenhang derselben aus einem Princip herzuleiten, und hiedurch

durch unsern Verstandsgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen. Denn schließt sie würklich hierinn so fehlerhaft, ist es z. E. wirklich nicht erlaubt, vom Daseyn der Welt auf ein absolut nothwendiges Wesen ausser derselben zu schliessen, sondern ist die Welt vielmehr selbst das absolut nothwendige, so hat sie auch als regulatives Princip einen Fehler begangen; oder sollte es nur hier erlaubt seyn, falsche Schlüsse zu machen? Ueberhaupt gestehen wir, daß es uns immer sehr schwer fallen würde, das nicht als constitutiv wahr anzunehmen, auf was eine sonst ganz richtige Befolgung unserer Vernunftgeseze oder des Schliessens führet, (obgleich, wenn der Einwurf Kants, daß jede transcendentale Idee kein Object darstellen könne, gegründet ist, wir uns dessen nicht mehr erwehren könnten.) Denn welch ein wichtiges Merkmal der Wahrheit ist verloren, wenn auch das nicht mehr als wahr angenommen werden darf, auf was nothwendige Geseze des Schliessens, folglich nothwendige Geseze unserer Seelenkräfte führen.

Eine

Eine Vergleichung mit dem Erfolg der übrigen Richtungen der Denkkraft, denen Kant, wenn sie ihre Geseze befolgen, Wahrheit nicht abspricht, stellt diß in ein deutlichers Licht. Schliessen kann als ein Urtheil über und aus Urtheilen angesehen werden, und ist zwar nach den Gegenständen und der Art der Anwendung, aber nicht nach den wesentlichen Kräften, und den Gesezen dieser Kräfte, vom Urtheilen verschieden: warum sollte also der Vernunftschluß nicht so gut als der Verstand auf constitutiv gültige Begriffe führen?

Vom Schluß aus dem Grundgesez der Moralität gilt dasselbe. Wenn wir jene Ideen nur deswegen haben müssen, damit wir ordentlich und systematisch denken können, ob sie gleich nichts reales enthalten, warum haben wir eben diese Begriffe, sofern das Moralgesez auf dieselbe führt, nicht ebenfalls bloß deßwegen, um ordentlich und systematisch handlen zu können, wenn sie gleich nichts reales geben? u. s. w.

Endlich schließt der Verfasser selbst häufig nach eben jenen Vernunftgesezen und

Grund-

Grundsäzen, deren Resultate er hier nur verwirft, in andern Dingen aber für richtig erklärt.

Indessen hat der tiefsinnige Mann freylich einen Grund, der aus seinen obigen Säzen folgt, daß nemlich hier keine mögliche Erfahrung, wie bey den Kategorien, und bei empirischen Gegenständen zu Hülfe gerufen werden könne; aber ausser dem, was wir schon oben gegen diesen Saz und die daraus gezogene Folgerung angeführt haben, sezen wir hier noch hinzu, daß dieser Einwurf auch gegen die Begriffe streite, die der Verfasser aus dem Gesez der Sittlichkeit über die Beweise aus der practischen Vernunft zieht.

Statt dessen, was uns entrissen worden, bietet nun Kant einen andern Ersaz an, indem er aus moralischer Vernunft eben das wieder ableitet, was speculative Vernunft vergebens suchte. Ich erkenne das grose und fruchtbare, das in dieser Entdekkung liegt: aber wenn ich sie in Verbindung mit dem übrigen System des Verfassers betrachte, so bleiben mir mehrere Zweifel übrig. Wissen wir

von der Natur überhaupt und so auch besonders von dem, was wir Seele nennen, gar nichts (und diß behauptet der Verfasser öfters) so sind auch unsere Begriffe von practischer Vernunft, von Wille, von nothwendigen Willensgesezen nur Kenntnisse von Erscheinungen, nicht von der Natur der Seele; ist besonders Denken selbst blosse Erscheinung, so ist auch Wollen mit seinen Gesezen, das ja nur durch eben diesen Weg erkannt wird, nicht mehr; so kann also auch alles, was der Verfasser hierüber sagt, nur von Erscheinung, von dem Ding an sich aber nur problematisch gesagt werden.

Gleiche Zweifel sind bey den Folgen, die nun der Verfasser daraus zieht.

Alle Schlüsse desselben fallen nämlich weg, wenn nicht wirklich objective Harmonie in den Dingen herrscht: aber wie will er diese Harmonie in der menschlichen Natur erweisen, da er ja gar keine Kenntniß von dieser Natur zugibt?

Die einzelnen Folgerungen anbelangend, daß man z. B. ohne eine höchste Vernunft der, von der höchsten Tugend zu erwartenden,

den, Glückseligkeit nicht versichert wäre u. s. w. so meyne ich, daß auch dieser Schluß grösere Einsicht in die intelligible Welt voraussetze, als uns der Verfasser übrig gelassen hat: und ist diß nicht im Grunde eben die Art zu schliessen, deren sich der physico-theologische Beweiß bedient? Denn man nimmt ja auch hier blos deßwegen zu einer höchsten alle Harmonie erzeugenden Vernunft Zuflucht, weil man ohne einen solchen die höchste Harmonie, die das Maas des Glücks mit dem Maaß der Würdigkeit oder der Tugend gleich macht, nicht möglich findet, eben wie der physicotheologische Beweiß aus der wirklich vorhandenen Harmonie der Körper- und Geisterwelt (denn auch aus dieser zieht er seine Schlüsse) auf höchste Vernunft schließt, weil er Harmonie ohne dieselbe nicht möglich findet.

Aller Unterschied liegt aber wohl darinn, daß in einem Fall wirkliche Harmonie der Geister- und Körperwelt aus Erfahrungen in sich und ausser sich angenommen, hier nur ein Theil der sittlichen Welt, das moralische Gesez zum Grund gelegt wird, dessen Erwartungen ohne einen Gott nicht befriediget werden; aber in der Voraussezung, daß voll-

vollkommenste Harmonie in der Geisterwelt nicht ohne höchste Vernunft gedacht werden könne, stimmen doch beyde überein.

Der Beweiß der Unsterblichkeit sezt theils vollkommenste Harmonie, theils einen empirischen, nicht jedem sogleich evidenten, Saz voraus: daß nämlich mit überwiegender Tugend hienieden nicht immer auch überwiegendes Glück verbunden sei, und scheint mir überdiß von dem gewöhnlichen, aus dem lezteren Saz geführten, Beweise wenig verschieden.

Ausser allem diesem haben wir schon angemerkt, daß diese Art von Beweisen vor dem oben widerlegten in so fern nichts zum voraus habe, als die aus ihnen abgeleiteten Ideen auch hier blos dazu dienen können, um ordentlich und systematisch handeln zu können; so wie eben dieselben, da sie aus der Speculation abgeleitet worden, nach Kant blos dienten, um systematisch zu denken. Auch kann, sie mögen aus dieser oder jener Quelle entsprungen seyn, ihnen in keinem Fall eine Anschauung zu Hülfe kommen.

Anhang

Jezt erst läßt sich ein entscheidender Schluß ziehen.

Zweck aller Wissenschaften ist Beförderung innerer und äusserer Glückseligkeit:

Nothwendig zu diesem Zweck ist daher (ausser der Grund-Lage alles Wissens, ohne deren Gewisheit das ganze Gebäude wankend würde, der Denckformen nämlich und der Erscheinungen) gewisse Kenntniß meines Daseyns, auf dessen Vervollkommerung alle meine Bemühungen gerichtet sind, nothwendig die Kenntniß dessen, was mich (es mag nun Erscheinung in mir oder wirklich ein Ding ausser mir seyn, auch mag es an sich und innerlich beschaffen seyn wie es will,) glücklich oder unglücklich macht. Hier ist indessen ein Unterschied:

Das Glück des Menschen ist inneres oder äusseres:

A) Das innere muß auf ganz gewisse Gründe sich stüzen, weil alle unsre Bemühungen darauf hingerichtet seyn sollen und man ohne Gewißheit zu leicht dasselbe vernachlässigen würde. Und in der That verhält es sich auch wirklich so. Denn inneres Glück liegt

Bayerische Staats-Bibliothek München

blos in Befolgung unsrer Bestimmung oder des Grundgesezes der Moralität, dieses aber beruht auf nothwendigen Gesezen unsres Wollens und unsrer Empfindungen, auf Erfahrung von den Folgen unsrer Handlungen, und auf Beschaffenheit der Welt und einer geistigen Weltursache, Kenntnissen, die zum Theil gewiß, obgleich zum Theil nur höchst wahrscheinlich sind; Welches auch bey den lezteren, da sie jenes Grundgesez der Moralität oder der Glückseligkeit nur bestärken, nicht erst erweisen sollen, überflüssig hinlänglich ist.

B) Das äussere Glück hängt bloß von der Einwirkung äusserer Dinge — der Körper, der Menschen, so fern wir mittelst des Körpers sie kennen und Eindrücke von ihnen erhalten oder sie ihnen geben und der Welt als Inbegriffs der Menschen und Körper ab. Hier ist alles anders.

Da die Wirkung einerley bleibt, äussere Dinge mögen existiren oder blosse Erscheinungen seyn, so ist die Gewißheit des Daseyns der Körper und überhaupt äusserer Dinge nicht nothwendig; da es überdiß bloß um den Einfluß derselben auf uns zu thun ist, so ist

ist es uns auch hinlänglich, nur ihre Wirkungen auf uns unter bestimmten Umständen zu kennen, wenn wir auch gleich von dem Wesen nichts wissen, und da endlich Erhaltung äusseren Glücks zwar immer höchst vortheilhaft und wünschens werth aber doch nicht so unumgänglich nöthig ist, als inneres Glück, da äusseres Glück dem innern oft sogar Nachtheile bringt, oder wenigstens zu diesem entbehrt werden kann, auch überdiß seine Natur uns ohnehin schon zum Handeln hinlockt, so genügte auch ein solcher Grad der Wahrscheinlichkeit der theoretischen und practischen Geseze, welcher den Vernünftigen zum Handeln bestimmt, und Gewißheit konnte gar wohl gemißt werden.

Ich halte es sogar für sehr gut, daß man nicht mehr und nicht mit höherem Grad der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit ergründen konnte, als was und in welchem Grade es zu unsrer Bestimmung gerade nothwendig war, denn dadurch wird nicht nur bewirckt, daß keine einzige, nicht practisch nüzliche, Idee bekannt wird und daß also alles Wissen den Vernünftigen sogleich zum Handeln bestimmt, sondern besonders wird dadurch auch der Denker, der, bewußt seiner höheren Geistes-Gaben, so leicht in

Stolz ausartet, bescheiden gemacht und zugleich, indem er hier so vieles anfängt und nichts vollendet, seine Sehnsucht nach bessern Welten gestärckt und gerechtfertigt.

Anhang.

Anhang.

Bemerkungen über die Critik der reinen Vernunft.

Es ist aus dem, was uns Kant gelehrt hat, klar, daß auf dem Ursprung, der Natur und Anwendung der nicht empirischen Begriffe von Raum und Zeit und den Kategorien das Seyn oder nicht Seyn wie die Natur der Metaphysik beruhe.

Solcher Systeme nun von dem Ursprung der nicht empirischen Begriffe gab es bisher zweyerley: Eines leitete sie aus der Erfahrung, a posteriori, das andere ohne Erfahrung, a priori; ich wagte ein drittes hinzuzusezen, das sie weder a posteriori, aber doch aus Veranlassung und nach gewisser Rücksicht auch aus dem Stoff des empirischen, noch a priori, aber doch aus subjectivisch nothwendigen Gesezen und eigener Schöpfung unsres Verstandes ableitet.

Soll also meine Meynung fest stehen, so ist nicht nur nöthig, daß ich sie beweise sondern auch, daß ich jede mögliche widersprechende Meynung zu widerlegen mich bemühe.

Das bisherige System, das Kategorien und Raum und Zeit a posteriori suchte, und daraus ein sehr schwankendes, unvollständiges und unzusammenhängendes Gebäude der Metaphysik errichtete, ist durch Herrn Kant und durch das, was wir, durch ihn belehrt, oben gesagt haben, so gänzlich umgestürzt, daß es sich wohl schwerlich jemals wieder erhohlen wird.

Aber desto schwerer wird es mir, gegen das zweyte System, das Kant auf den Trümmern des ersten erbaut, Stand zuhalten; da sich indessen meine Meynung nicht erhalten kann, wenn ich mich nicht gegen alle Anfälle, die mir vor dieser Seite her drohen, zu vertheidigen fähig bin, so versuche ich diese Vertheidigung in so grosser Kürze, als es die Natur der Sache gestattet und gebe dadurch zugleich Rechenschaft, warum ich dem grossen Manne, ohne dessen Hülfe diese Schrift wohl nicht zu Stande gekommen wäre, nicht überall gefolgt bin.

Ich lege zu dieser Absicht erst die Haupt Grundsäze des Kantischen Systems und dann meine Zweifel vor, bey den ersten folge ich ganz den Erläuterungen des vortreflichen Herrn Hofpredigers Schulze von welchen Herr Kant selbst erklärt

erklärt hat, daß sie seinen Sinn getroffen „ auch zugleich den Wunsch hinzu sezt, (* daß dieselbe „dem metaphysischen Publikum einen Winck ge- „ben möchten, wie in welcher Ordnung und „nach welcher auf die wesentlichen Punkte „zu Anfangs allein zu richtenden Aufmerk- „samkeit die Untersuchung hierüber anzustel- „len wäre. rc. rc.

Aufgaben (nach den Erläuterungen pag. 188. — 189.)

Die Hauptmomente, sagt Herr Schulze, auf welche alle Untersuchungen der Vernunft-Critik gehen, sind:

1.) Die wahre Natur der Sinnlichkeit und ihren Unterschied vom Verstande zu bestimmen.

2.) Den ganzen Vorrath der ursprüngli-chen Begriffe aufzusuchen, die in unserm

(* Aufrichtig gestehe ich, daß ich diese Erläuterungen auch deßwegenvorzüglich zum Leit Faden gewählt, weil sie entweder mit meiner Auslegung übereinstimmen oder wo diß nicht geschieht, ich immer eher einer Auslegung folge, die Herr Kant selbst für die wahre erklärt hat.

Verstande befindlich sind, und welche unserer gesammten Erkenntniß zum Grunde liegen und zugleich ihre wahre Abkunft zu beurkunden, daß sie nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern reine Producte des Verstandes sind.

3.) Zu zeigen, in welcher Art wir berechtigt seyn, diesen Begriffen, die blos etwas Subjectives in uns sind, gleichwohl objective Realität zuzuschreiben, oder wie der Verstand befugt sey, gleichsam aus sich selbst herauszugehen und seine Begriffe auf Dinge, die ausser ihm sind, zu übertragen, d. i. sie auf Gegenstände zu beziehen.

4.) Eben hiedurch die wahren Grenzen der menschlichen Vernunft zu bestimmen, mithin positiv auszumitteln, wie weit unsere Vernunft durch blosse Speculation kommen kann und wo dagegen unser eigentliches Wissen aufhört und uns blos Glauben und Hoffen übrig bleibt.

5.) Endlich zugleich das Räthsel aufzulösen, woher unsere Vernunft so unwiderstehlich geneigt ist, sich mit ihren Speculationen über die Grenzen des möglichen Wissens herauszuwagen und daher den Schein aufzudecken, mit welchem

chem sie sich hierin selbst wider ihren Willen täuscht.

Auflösung der ersten Aufgabe. p. 21 — 24. Natur der Sinnlichkeit. Ursprung von Raum und Zeit.

Sinnlichkeit und Verstand, sagt Kant, sind zwo wesentlich unterschiedene Quellen unsrer Erkenntniß, die aber bloß in Verbindung ein wirkliches Erkenntniß liefern und nun handelt er zuerst die Sinnlichkeit ab.

„Die Sinnlichkeit besteht in der Fähigkeit unsrer Seele, unmittelbar Vorstellungen von Gegenständen zu empfangen, blos dadurch, daß wir von denselben auf diese oder jene Art afficirt werden. Die Vorstellungen die sie uns liefert, beziehen sich also auf den Gegenstand unmittelbar; sie sind Anschauungen und diese Anschauungen haben eine beständige und zwar zwiefache Form: die eine stellt uns die Gegenstände ausser uns und ausserhalb einander d. i. im Raum vor, die andere in uns d. i. in der Zeit. Mithin sind Raum und Zeit die beyden Formen, an welche unsere Anschauungen gebunden sind„. Ich gebe alles dieses indessen zu, aber woher nun diese Formen?

Da sie nicht selbst wieder Empfindung seyn können, sondern vor aller Empfindung, als welche durch sie erst möglich wird, vorhergehen, so müssen sie eine Vorstellung a priori, und da sie sich auf die empfindenden Gegenstände unmittelbar beziehen, reine Anschauung a priori sein." (*

Diesen Beweiß sezt der Verfaßer auf folgende Art weiter aus einander: „ daß Raum und Zeit nicht empirische Vorstellungen, die wir aus der Erfahrung schöpften, sondern Vorstellungen a priori seyen, erhellt.

1.) Daraus, weil sie vor aller Erfahrung vorher gehen und ihr schon zum Grunde liegen, indem die Empfindungen äusserer Dinge ohne die Vorstellung des Raums und die Empfindungen unseres innern Zustandes ohne die Vorstellung der Zeit gar nicht möglich ist."

Es sey mir erlaubt, meine Zweifel gegen diesen und alle folgende Gründe frey zu sagen.

Ist nur blos vomsimplem Schauen, oder Vergleichen der Erscheinungen, so wie sie in uns vorgehen, die Rede, so finde ich keinen Grund, wa-

*) Die Antwort auf diesen Grund ist ganz eben diese, die ich sogleich auf den andern Nr. 1. gebe.

warum diese Operationen nicht auch ohne vorhergegangenen Begriff von Zeit und Raum geschehen können. In so fern können also jene wirklich früher sein und diese erst aus ihrem Stoff erzeugen.

Stellt man sich aber die Erscheinungen schon mehr vollendet, schon als ausgedehnt im Raum und vorhanden in der Zeit vor, so wird freilich die Idee von Zeit und Raum voraus gesezt, aber dann können diese auch schon vorhanden seyn, weil sie nach der angegebenen Methode aus dem Stoff der blossen Erscheinungen nun schon geschaffen werden konnten.

2.) Die Säze, daß Raum und Zeit ganz nothwendige Vorstellungen sind,

3.) Und daß alle Axiomen von Raum und von der Zeit apodictische Gewißheit mit sich führen, sind so wenig gegen unsre Ableitung, daß sie vielmehr selbst aus dieser folgen.

Auch die folgenden Behauptungen

1) Daß wir uns nur einen Raum und eine Zeit vorstellen können, so daß wenn wir von verschiedenen Räumen oder Zeiten reden, jene nur Theile des einigen

Raums

Raums, diese nur Theile der einigen Zeit bedeuten, ja daß wir diese Theile uns nicht als Bestandtheile vorstellen, aus denen der einige alles befassende Raum und die einige allbefassende Zeit zusammengesezt wären, sondern daß wir die Theile des Raums bloß in jenem und die Theile der Zeit blos in dieser denken, streitet ganz gewiß gegen die gewöhnliche Methode zu abstrahiren, aber nicht gegen die unsrige, aus welcher vielmehr die von Kant angegebenen Bestimmungen, daß es nur einen allgemeinen Raum, nicht mehrere Räume gebe, selbst nothwendig folgt.

5.) Endlich erfolgt die Ableitung der Grundsäze von Raum und Zeit, die der Verfasser synthetisch nennt und sie daher dem Ursprung aus allgemeinen Begriffen entgegen sezt, auch nach unsrer Methode und kann also kein Beweiß gegen sie werden.

6.) Eben diß behaupten wir von dem lezten Einwurf, daß wir uns Raum und Zeit als eine unendliche Grösse vorstellen, mithin alle bestmmte Grösse ihrer Theile nur durch Einschränkungen

gen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit geschehen.

Kurz wenn der Verfasser p. 204. den Schluß macht: „Nun muß der Grund, warum alle unsre Anschauungen gerade an diese beyden Formen gebunden sind, in der Art der Empfänglichkeit unsrer Vorstellungsfähigkeit, wie sie von Gegenständen afficirt werden kann, mithin in der ursprünglichen Natur unsrer Sinnlichkeit selbst liegen; Also sind Raum und Zeit reine Anschauungen, die schon a priori vor allen wirklichen Empfindungen ursprünglich in der Vorstellungsfähigkeit unserer Seele befindlich sind und allen unsern wirklichen Empfindungen als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit bereits zum Grunde liegen„ so glaube ich diese Säze dahin einschränken zu müssen daß der Ursprung jener beyden Begriffe nicht blos in der Natur unsrer ursprünglichen Sinnlichkeit sondern zugleich in der Natur des menschlichen Verstandes überhaupt liege, daß sie nicht vor allen, sondern nur vor den ausgeboldetern Eindrüken vorhergehen, und nicht allen, sondern nur diesen leztern zum Grund liegen.

Folgen p. 24—27.

3.) Die Folgen, die nun der Verfasser aus seiner eigenthümlichen Deduction zieht, daß Raum und Zeit blosse Formen der Sinnlichkeit und folglich nichts in den Dingen selbst sind und daß wir die Dinge blos so kennen, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind, waren mir einleuchtend genug; nur kann ich mich nicht anders überzeugen, als daß beyde, ob sie gleich blos idealisch sind, doch etwas in den Dingen selbst voraussezen, das uns zu ihrer Bildung und Anwendung bestimmt, weil sonst kein Grund der leztern vorhanden wäre.

Raum und Zeit sind nämlich aus dem Stoff des empirischen gebildet oder wenn mir dieses auch nicht zu gegeben wird, Raum und Zeit werden nicht einmal wie das andere mal angewandt, denn bald erkläre ich die Zeit für schnell, bald für langsam verflossen, den Körperlichen Raum bald für groß bald für klein. Wo liegt hievon der Grund? entweder in mir, weil ich hier anders afficirt bin als dort, oder ausser mir, weil der erste Gegenstand anders ist als der zweyte, also entweder in der verschiedenen Beschaffenheit meiner selbst, also eines transcendentalen Dings

oder

oder in der verschiedenen Beschaffenheit der äussern Gegenstände, auf welche die Begriffe angewandt werden, folglich da diese selbst ein Ding an sich sind oder ein solches voraussezen, auch in diesem Fall in der verschiedenen Beschaffenheit des Dings an sich oder des transcendentalen. Auffallender wird dieser Schluß, wenn eben dasselbe jezt in diesem, jezt in andrer Zeit in Raum erscheint.

Noch andre Beweise führt Ulrich an: Zwar scheine es, sagt er p. 236. widersprechend, Dingen an sich eine Beharrlichkeit zuzuschreiben, da leztere ein Seyn in der Zeit, diese aber die Form der innern Sinrlichkeit anzeige, welche daher bey Dingen an sich nicht statt finde, allein man könne vom Begriffe der Existenz den Begriff der Zeit nicht absondern und dieselbe schlechterdings nur durch Seyn ausdrüken, die Zeit könne daher nicht blosse Form der Anschauung sein, sondern müsse auch dem Ding an sich zukommen Oder: 238—9.

Niemand, sagt er, werde ihn jemals überzeugen, daß das transcendentale Bewußtseyn blosse Erscheinung sey denn Erscheinungen seyen nichts weiter als gewisse Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigt, da nun gleichwohl in den Thätigkeiten unsres Bewußtseins wirkliche Succession sei, so folge hieraus

von

von neuem, daß auch in den Dingen an sich eine wahre Succession statt finde und daß selbst der Vollkommenste Verstand die successiven Thätigkeiten unsers Bewußtseyns als successive Dinge anschauen müsse.

Auflösung der zweyten Frage. p. 29.

Verstand. Ursprung der Kategorien.

Die Anschauungen der Gegenstände enthalten zwar den Stoff zu Erkenntnissen, aber vor sich allein sind sie noch selbst keine Erkenntniß. Sollen sie dieses werden, so muß sie noch der Verstand **denken.**

„So wie es nun Formen der Sinnlichkeit gibt, die es möglich machen, daß wir das Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen geordnet anschauen können, so muß es auch **Formen** des Denkens geben, die es möglich machen, daß wir das Mannichfaltige unsrer Vorstellungen in gewissen bestimmten Verhältnissen geordnet denken können. Diese Formen nun können nicht Anschauungen seyn, weil der Verstand nicht anschauen kann, also sind sie Begriffe, und da durch sie erst alles Denken möglich wird, so müssen sie nothwendige Begriffe seyn, folglich nichts empirisches oder von der Erfahrung entlehntes haben, sondern als reine Begriffe

Begriffe a priori im Verstand allem Denken zum Grund liegen. Also gibt es reine Verstands-Begriffe a priori. „

Ich mache hier eine ähnliche Unterscheidung, wie oben beym Raum, um meine Ableitung gegen diese scharfsinnigen Gründe des Verfassers zu vertheidigen.

Denken hat sehr verschiedene Stufen. Einige derselben sind auch ohne die Verstands-Begriffe möglich, z. E. thätiges Anfassen, Schauen und Vergleichen des empirischen (so fern dasselbe noch als blosse Modification der Seele betrachtet wird.) Eine höhere Stufe des Denkens, wenn man nämlich jene Modificationen nicht mehr als blosse Modificationen, sondern als wirkliche oder blos mögliche Dinge sich vorstellt, hat freylich der Hülfe der Kategorien nöthig, aber nun sind diese auch schon durch die oben ausgeführte Uebertragung erfunden.

Anzal der Kategorien.

Die Anzal der reinen Begriffe wird nach Kant ganz durch die Anzal der möglichen Arten zu denken oder zu urtheilen bestimmt.

Auch ich bestimme sie ganz nach denselben, doch habe ich mir einige Abweichungen von dem grossen Manne erlaubt, die ich also hier vertheidigen muß.

1) Ich habe durchaus alle Gesichtspunkte aufgezält, nach welchen sich das Urtheilen und Denken betrachten und vorstellen läßt, auch diejenigen Operationen nicht ausgenommen, welche nach gewisser Rücksicht schon aus mehreren vorhergehenden zusammengesezt sind, um ein nach gleicher Rücksicht vollständiges System von Formen daraus ableiten zu können.

Doch habe ich jedesmal angezeigt, wann die Operation und die ihr entsprechende Form nur eine zusammengesezte ist.

2) Ich habe auch den Unterschied der Urtheile, der aus dem möglichen Inhalt folgt, hier mit aufgezält, weil ich diesen eben so gut als einen Gesichtspunkt ansah, nach welchem man Denken unterscheiden könnte; hieraus folgte von selbst, daß ich die daraus entstehenden Verstands-Begriffe auch mit unter den Kategorien aufzälte, doch gebe auch ich einen wichtigen Unterschied zwischen diesen und allen andern zu.

3) Endlich habe ich die Ordnung, in

welcher die verschiedenen Aeusserungen des Denkens wenigstens nach einem gewissen Gesichtspunkt auf einander folgen, auch auf die aus ihnen gebildeten Verstands-Begriffe überzutragen gesucht.

Anwendung auf das transcendentale p. 33 — 39.

Alle Beweisse Kants führen zugleich auf Unmöglichkeit, die Kategorien anders als auf Erscheinungen anzuwenden.

Wenn sie nur deßwegen und dann gültig sind, wenn durch sie Erfahrung möglich wird, so finden sie nothwendiger weise nur da Anwendung, wo Erscheinungen sind.

Von diesem Hauptsaz des Kantischen Systems rede ich sogleich unten bey Beantwortung der dritten Frage.

Auch die übrigen Beweise sind für mich wenigstens noch nicht evident.

Blosse Verstands-Begriffe sind ohne Inhalt; da uns nun, sagt Herr Kant, auf keine Weise Gegenstände unmittelbar gegeben werden als durch Sinnlichkeit, so können die reinen Verstands-Begriffe blos auf Gegenstände der Sinnlichkeit, bloß auf Erscheinungen bezogen werden; wollte man sie auf Dinge an sich beziehen, so wären sie ganz leere Begrif-

se ohne allen Gegenstand, mithin ohne objective Realität." Ohne Zweifel ist ein Verstands-Begriff blosse Form, ohne Zweifel muß er um objective Realität zu erhalten Inhalt haben und in diesem muß zulezt etwas anschauliches seyn; doch glauben wir seine Anwendbarkeit auf das transcendentale noch vertheidigen zu können.

Wenn wir behaupten, daß Kategorien auch auf transcendentale Gegenstände angewandt werden, so drüken wir uns auf folgende Art aus: Es gibt ein Etwas, das selbst kein Phänomen z. E. der Bewegung ist, aber dasselbe hervorbringt, eine transcendentale Ursache (der Bewegung) Ein solches Etwas kennen wir also blos durch sein Verhältniß gegen die hervorgebrachte Erscheinung, (z. E. diejenige, die man Bewegung nennt) und diß Verhältniß unterscheidet daher dasselbe von andern eben so unbekannten, welche zwar eben diß Verhältniß der Ursache, aber gegen andere Erscheinungen z. E. gegen die Vorstellungen, haben.

Ist in diesen Ausdrücken etwas Fehlerhaftes? Es wird doch wirklich blos der Verhältniß-Begriff Ursache gebraucht, ein Begriff, der nach Kants Meynung selbst nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat, und folglich hier füglich angewandt wird.

Der Begriff der Wirkungen z. E. der Bewegung ist freylich blos empirisch und aus Anschauung entstanden, aber diß kann auch gar wohl statt finden, da wir hier ja eben nur das Verhältniß des Etwas gegen das empirische ausdrücken wollen.

Doch so viel gibt Herr Kant in den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik selbst zu, und mehr ist auch nicht nöthig, um die Anwendung auf das Transcendentale zu machen, die man vernünftiger Weise allein machen kann.

Was endlich den lezten Grund anbelangt, daß überall bey allen Kategorien der Begriff der Zeit folglich Sinnlichkeit mit eingemischt sey p. 68. so bin ich vors erste noch nicht überzeugt, daß ein existirendes, das in keiner Zeit ist, gar kein wahrer Begriff sei, vielmehr glaube ich, daß so lang man das transcendentale, das bey der Zeit zum Grund liegt, nicht kennt, man gar nicht entscheiden könne, ob Existenz ohne Zeit möglich sei oder nicht.

Aber gesezt, daß man immer Zeit mit einmischen müsse, so sezt diese selbst etwas transcendentales voraus, und diß ists alsdann,

auf was auch die Kategorie unserer Absicht nach hin bezogen wird. Ueberdiß ist nach Kants eigener Aeusserung (Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik) der Verhältniß-Begriff Ursache: reine Kategorie, die mit Sinnlichkeit nichts zu thun hat und dieser allein ists doch, dessen wir uns hier bedienen müssen. Ich seze zu diesen Gründen nur noch einen einzigen.

Ist nicht durchaus alles blosse Erscheinung und diß will ja Kant selbst nicht zugeben, so gibt es auch irgend etwas wirkliches d. i. so kann die Kategorie Existenz auf etwas, das nicht Erscheinung ist, auf ein transcendentales angewandt werden.

Auch kann man ohne diese Anwendung der Kategorien aufs transcendentale gar nicht einmal über transcendentale Dinge sprechen.

Daher bedient sich ihrer Kant selbst in manchen Orten: Critick der Vernunft p. 372. Man kan einräumen, daß von unsern äussern Anschauungen etwas, was im transcendentalen Verstande ausser uns seyn mag, die Ursache sei und p. 379 das transcen-

cendentale Object, welches den äussern Erscheinungen, ingleichem das, was den innern Anschauungen zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als von der zweyten Art an die Hand geben.

Ursprung der Grundsäze. 39—68.

Kant leitet alle Grundsäze von Verbindung mit der Zeit.

Ist der oben angeführte Ursprung richtig, so gibt es auch eine Ableitung, die gänzlich von Zeit unabhängig ist, die Uebertragung der subjectiv nothwendigen Regeln des Verstands auf das Objective.

Indessen nehme ich gern an, daß wenn einmal der Begriff der Zeit mit der Kategorie verbunden worden, sich nun auch aus dem aus beiden zusammengesezten Begriff neue Grundsäze ableiten lassen, indem man theils aus der Natur des ganzen Begriffs überhaupt, theils aus dem Ingredienz der Zeit insbesondere Schlüsse zieht; Diese Ableitung würde jedoch in solchem Fall nicht

sogleich die Folge haben, daß der Grundsaz der Kategorie nicht mehr Wahrheit als die blosse Erscheinung enthalten könnte, denn auch Zeit sezt ein Ding an sich voraus, und folglich könnte der aus Zeit gezogene Grundsaz auch einem Ding an sich zukommen. Nur dann, wenn nicht erwiesen werden könnte, daß ein aus der Erscheinung Zeit gezogener Saz auch dem ihr entsprechenden Ding an sich zukomme, würde man zweifelhaft seyn, ob man denselben auch auf die Kategorie selbst und auf die Dinge an sich, auf welche man diese anwendet, ausdehnen könne.

Was die Kantsche Ableitung ins besondere betrift, so habe ich mich bis jezt noch nicht von allen Zweifeln frey machen können.

Um jezt nichts von dem Grund zu sagen, den Kant für die Nothwendigkeit Zeit mit den Kategorien zu verbinden angibt (denn hievon werde ich im folgenden reden) so führe ich blos die Ableitung des so höchst wichtigen Sazes: vom zureichenden Grunde an.

Auch mir scheint es nämlich offenbar, was (Institut: Metaphy. p. 233.)

Hr.

Hr. Ulrich behauptet, daß Kant, indem er jenen Saz zu beweisen suche, denselben wirklich vorausseze, und ihn auch wirklich nach seiner Art niemals erweisen könne, ohne ihn vorauszusezen, denn wenn es keinen zureichenden Grund gibt, was für eine Ursache nöthigt ihn, den Grund der subjectiven Folge in dem Objectiven zu suchen. Doch ich verweise den Leser auf die scharfsinnige Untersuchung des Hrn. Ulrich selbst.

Beantwortung der dritten Frage.

Was berechtigt mich die Kategorien für objectiv gültig zu halten?

pag. 33—38.

Da dis der zweite grosse Saz ist, auf dem das ganze Kantsche System beruht, so bin ich genöthigt, mich hier weitläufiger auszudrücken.

„Das, was sich auf den Gegenstand unmittelbar bezieht, ist Anschauung. Unser Verstand aber kann nichts anschauen, folglich bezieht sich jeder Verstands-Begriff auf Gegenstände nur mittelbar, nämlich vermittelst einer Anschauung, d. i. er muß allemal irgend eine Anschauung oder Erscheinung zum Inhalt, oder zum Objecte haben, sonst ist er völlig leer und ohne alle Bedeutung. Da nun ein reiner Begriff nichts weiter, als die blosse Form des Denkens oder Urtheilens enthält; so kann er sich nicht anders auf Gegenstände beziehen, als in sofern er zur Form synthetischer Urtheile in Ansehung der Erscheinungen gebraucht wird. Nun führt ein reiner Begriff à priori Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit mit

mit sich, folglich bestimmt er in dem synthetischen Urtheile die Verknüpfung der Erscheinungen als nothwendig und allgemein gültig. Allein ein Urtheil, das die Erscheinungen als allgemein gültig und nothwendig bestimmt, heißt ein Erfahrungs-Urtheil. Mithin können reine Verstandes-Begriffe sich nicht anders auf Gegenstände beziehen, als insofern sie die Form zu Erfahrungs-Urtheilen abgeben. Also beruhet ihre objective Gültigkeit blos darauf, daß durch sie Erfahrung möglich ist."

Gegen alles dieses sind mir folgende Zweifel noch unbeantwortlich: Ich gebe zu, daß unser Verstand nichts anschauen kann, und daß die Verstands-Formen an sich noch keinen Inhalt haben, aber die Folge, daß diese daher irgend eine Anschauung zum Inhalt haben müssen, und sich nicht anders auf Gegenstände beziehen können, als so fern sie zur Form Synthetischer Urtheile in Ansehung der Erscheinungen dienen und also die Form zu Erfahrungs-Urtheilen geben, kann ich nur mit der Einschränkung annehmen, die ich pag. 17. auseinandergesezt habe. Wenn ich auch zugebe, daß sich Verstands-Begriffe nicht anders auf Gegenstände beziehen, als in so fern sie Form zu Erfahrungs-

rungs-Urtheilen geben und alle Erfahrung erst möglich machen, so kann ich doch daraus noch nicht schliessen, daß sie objectiv gültig sind, denn wie wenn es gar keine wahre Erfahrung gäbe? wenigstens soll ja diß erst bewiesen werden; Bediente man sich aber um die Richtigkeit der Erfahrung zu erweisen, schon der Kategorien, so wäre der Cirkel offenbar, da man sich ja der Wahrheit der Erfahrung zum Beweiß der Wahrheit oder objectiven Gültigkeit der Kategorien bedienen mußte; Bediente man sich ihrer nicht, so ist kein Beweiß möglich, da man ja alsdenn nicht einmal von wirklichen Dingen reden kann.

Eben so wenig einleuchtend ist mir noch der andere Beweiß: Durch die Sinne werden uns Anschauungen gegeben, welche, wenn sie mit Bewußtseyn verbunden sind, Anschauungen heissen. Nun enthält eine jede Anschauung ein Mannigfaltiges in sich, mithin verschiedene Wahrnehmungen, die aber, so wie sie die Sinne liefern, an sich in unsrem Gemüthe zerstreut und einzeln vorhanden sind. Soll nun aus diesem Mannichfaltigen der Anschauung eine einzige Vorstellung werden, so ist erstlich das Durchlaufen dieses Mannichfaltigen und dann eine Verbindung oder Zusammennehmung desselben nothwendig. Da nun

nun die Sinne selbst hierzu untüchtig sind, indem diese die Eindrücke blos empfangen, aber nicht zusammensezen und verbinden können, so muß in uns ein thätiges Vermögen seyn, welches hiezu tüchtig ist und dieses nennen wir Einbildungskraft. Diese muß demnach die verschiedenen Eindrücke oder das Mannichfaltige der Anschauung zuerst in ihre Thätigkeit aufnehmen und gleichsam durchgehen d. i. apprehendiren und sodann dieses Mannichfaltige der Anschauung verbinden und in ein Bild bringen. Daher nennt der Verfasser diese Verbindung des Mannichfaltigen der Anschauung die Synthesis der Apprehension in der Anschauung. Nun ist ferner dieses Zusammennehmen des Mannichfaltigen jederzeit Successiv, und daher nicht anders möglich, als daß wir von diesen mannichfaltigen Vorstellungen erst eine nach der andern in Gedanken fassen. Dieses aber erfordert, daß ich beym Fortgehen zu den folgenden Vorstellungen jedesmal die vorhergehenden im Gemüthe reproducire. Denn geschähe dieses nicht, sondern verlöre ich die vorhergehenden Vorstellungen, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine Verbindung derselben, mithin niemals eine ganze Vorstellung entspringen.

Also

Also muß die Einbildungskraft zugleich ein Reproductions-Vermögen haben, die vorhergehenden Wahrnehmungen zu den nachfolgenden herüber zu rufen und so ganze Reihen derselben darzustellen; und es muß zweytens die Synthesis der Apprehension in der Anschauung noch jederzeit mit der Synthesis der Reproduction in der Einbildung verknüpft werden.

Indessen würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich seyn, wofern wir uns nicht bewust wären, daß das, was wir denken, eben dasselbe sey, was wir einen Augenblick zuvor dachten. Soll also aus dem Mannichfaltigen nach und nach angeschauten und dann auch reproducirten ein Gedancke oder Begriff werden, so muß drittens noch das Bewußtseyn oder die Apperception hinzukommen, welche dasselbe in eine Vorstellung vereinigt, folglich der Synthesis der Apprehension und Reproduction Einheit gibt und aus derselben ein Ganzes macht. Diß nennt der Verfasser Synthesis der Recognition der Begriffe.

Also sezt die Möglichkeit der Erfahrung eine dreyfache Synthesis voraus, nämlich

der Apprehension in der Anschauung, der Reproduction in der Einbildung und der Recognition im Begriffe durch die Apperception oder das Bewußtseyn.

Dasjenige also, welches alle unsre Anschauungen erst zu Gedancken macht, daß aus denselben ein Erkenntniß werden kann, ist das Bewußtseyn von der Identität unsrer apprehendirten und reproducirten Vorstellungen. Nun gehören diese Vorstellungen zu unsern innern Zuständen, mithin besteht gedachtes Bewußtseyn im Bewußtseyn der Identität unsres Zustandes. Dieses aber beruhet auf Empfindung durch den innern Sinn, mithin ist es blos empirisch. Allein dieses empirische Bewußtseyn sezt nothwendig ein reines voraus, das vor demselben a priori vorhergeht, und es erst möglich macht.

Denn da unser innere Znstand fliessend und wandelbar ist, so ist auch das empirische Bewußtseyn unsres innern Zustandes wandelbar, mithin könnten wir niemals wissen, daß unser innere Zustand, den wir uns vorhin vorstellten, eben derselbe sey, wofern nicht ein unwandelbares nothwendiges Bewußtseyn unsrer selbst demselbem a priori

vor

vor aller Empfindung zum Grunde läge. Dieses reine unwandelbare Selbstbewußtseyn ist es daher, welches a priori alle unsre mannichfaltige Vorstellungen in einen Begriff verknüpfet und daher ihrer Synthesis oder Verknüpfung die erforderliche Einheit gibt. Also beruht die Einheit der Verknüpfung unserer mannichfaltigen Vorstellungen, mithin die Möglichkeit aller Erfahrung auf einem nothwendigen Princip a priori, nämlich auf der Einheit unsres reinen unwandelbaren Selbstbewußtseyns.

Allein beruhet die Einheit der Verknüpfung unserer Vorstellungen auf einem nothwendigen Princip a priori, so muß auch die Verknüpfung unsrer mannichfaltigen Vorstellungen selbst auf einem nothwendigen Princip a priori beruhen. Denn, wenn dieses nicht wäre, sondern die Einbildungskraft das Mannichfaltige der Anschauung blos auf ein Gerade wohl apprehendirte, associrte und reproducirte, so wären diese mannichfaltigen Vorstellungen ohne bestimmten Zusammenhang, blosse regellose Haufen, mithin könnte aus ihrer unbestimmten ganz zufälligen Verknüpfung unmöglich eine nothwendige Einheit a priori werden.

Also sezt das reine Bewußtseyn auch eine reine Einbildungskraft voraus, d. i. ein Vermögen das Mannichfaltige der Anschauung in der Apprehension und Reproduction nach nothwendigen Bedingungen a priori zu verknüpfen.

Auf diese Weise beruhet also sowohl die Verknüpfung des Mannichfaltigen der Anschauung in der Apprehension und Reproduction, als auch die Einheit dieser Verknüpfung, wodurch dieselbe erst ein Gedancke wird, auf nothwendigen Bedingungen die schon vor aller Erfahrung, mithin a priori in unsrem Verstande liegen und die also erst Erkenntniß, mithin auch alle Erfahrung möglich machen.

Nun heißt die Vorstellung einer Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannichfaltiges verknüpft werden kann, eine Regel, und, wenn diese Verknüpfung nothwendig ist, ein Gesez.

Also beruht die Möglichkeit der Erfahrung auf gewissen Regeln und Verstands-Gesezen a priori. Dergleichen Regeln und

Geseze des Verstandes aber sezen reine Begriffe a priori voraus. Mithin beruht die Möglichkeit der Erfahrung auf reinen Verstands-Begriffen a priori.

Da nun dasjenige, was alle Erkenntniß erst möglich macht, die Form derselben heißt, so sind die reinen Verstands-Begriffe die Form aller möglichen Erfahrungs-Kenntnisse. Mithin haben dieselben auf alle Gegenstände möglicher Erfahrung d. i. auf alle Erscheinungen eine nothwendige Beziehung, so daß die lezteren blos vermittelst ihrer in einer solchen durchgängigen Verknüpfung und Einheit stehen, daß sie ein regelmässiges Ganzes und eine wahre Erfahrung heissen können. Und so ist die Art, wie die Kategorien objective Realität haben, erwiesen. 2c. 2c.

Allein diese Formen haben an sich gar keinen Inhalt und bezeichnen gar keinen Gegenstand; da uns nun auf keine andere Art Gegenstände unmittelbar gegeben werden können als durch die Sinnlichkeit, so können die reinen Verstands-Begriffe blos auf Gegenstände der Sinnlichkeit, auf Erscheinungen bezogen werden; wollte man sie auf Dinge

ge

ge an sich selbst beziehen, so wären sie ganz leer.„

Auch in diesem Beweiß ist mir manches noch nicht klar, das ich daher, um eines bessern belehrt zu werden, aufrichtig vorlege.

Es ist sehr richtig daß, um ein sinnliches Bild zu denken, nicht nur Zusammennehmen des Successiven in eins, sondern wenn einiges schon entflohen ist, auch Reproduction des schon entflohenen und noch zum ganzen Bild gehörigen erfordert wird. Nur eine Bemerkung fällt mir dabey auf.

Ein Eindruck dauert eine Zeitlang fort, auch ohne daß wir uns dieser Fortdauer gerade bewußt sind; nur wie lange in einzelnen Fällen sowohl als überhaupt dis geschehe, und ob alle oder nur einige jener aufeinander folgenden Eindrücke, die zusammen genommen das ganze Bild geben, also fortdauern, das kann wohl niemals entschieden werden. Aber eben daher, dünkt mich, kann man auch nicht bestimmen, ob allemal und wie weit Synthesis der Reproduction in der Einbildung nöthig sey.

Auch die Synthesis der Recognition im Begriffe mag erfordert werden, doch kann auch schon die Art, wie uns Sinne und Einbildungskraft die successiven Eindrücke darstellen, so wie die Natur, das Verhältniß und die Verbindung dieser Eindrücke untereinander uns nöthigen, sie in ein Ganzes zusammen zu fassen und so das Ganze als eines anzuschauen, ohne daß wir uns gerade der einzelnen, als kaum vorhanden gewesener, zu dem gegenwärtigen ganzen Eindruck gehöriger und folglich in eins zusammen zufassender Eindrücke bewußt sind.

Nur mit dieser Einschränkung sehe ich das Bewußtseyn oder die Synthesis der Recognition im Begriffe als nothwendig an.

Aber ein solches Bewußtseyn nun angenommen, sezt dasselbe ein unwandelbares Bewußtseyn voraus, weil das empirische stets wandelbar ist, und wir daher sonst niemals wissen könnten, daß unser innerer Zustand, den wir uns vorhin vorstellten, eben derselbe sey?

Redet der Verfasser bloß von nothwendigen Gesezen des Bewußtseins, so nehme ich alles an und ich glaube aus diesen, den Kategorien und

den in uns wahrgenommen Erscheinungen leicht zu erklären, warum wir wissen können, daß unser innere Zustand, den wir uns vorhin vorstellten, eben derselbe sey. s. o. Redet er aber von nothwendiger Anwendung der Kraft auf bestimmte Vorstellungen, durch welche eben das unwandelbare Bewußtseyn entstehe, so bin ich desto furchtsamer ihm zu folgen, denn diese Art des Bewußtseyns ist doch gewiß auf meine jezigen und einst gehabten Vorstellungen und ihre Erinnerung als der meinigen, folglich auf wandelbare Erscheinungen gegründet. Warum würde ich auch sonst mein Ich bisweilen vergessen oder verwechslen können?

Auch eine reine Einbildungskraft kann ich nur in dem Sinn annehmen, daß auch diese gewissen ursprünglichen nothwendigen Gesezen folgt, aber die Anwendung derselben auf bestimmte Vorstellungen z. E. die Anwendung der Associations-Geseze, kann doch nicht anders, als wandelbar und empirisch seyn. Und dieses ist in der That auch hinlänglich um zu erklären, warum unsere Vorstellungen nicht blosse, regellose Haufen sind.

Kurz ich kann jene Kräfte nur in so fern unwandelbar, nothwendig und rein nennen, so fern ich auf ihre nothwendige Geseze, wandelbar aber und empirisch, so fern ich

auf die Anwendung derselben auf einzelne zufällige Vorstellungen Rücksicht nehme.

Zugegeben aber, daß wirklich jene Kräfte auf nothwendigen Bedingungen, die schon vor aller Erfahrung vorausgehen, und erst alle Verstands-Erkenntnisse möglich machen, beruhen, zugegeben, daß sie nach nothwendigen Regeln und Gesezen wirken, ist es wahr, daß dergleichen Regeln reine Verstands-Begriffe voraussezen? Auf diesen Punkt kommt ohne Zweifel am meisten an und gerade zu bekenne ich, daß ich hier am meisten zweifelhaft bin.

Es liegen in mir Erscheinungen, die ich zuerst noch als blosse Modificationen meiner selbst betrachte; Gesezt, daß mir nun die Kategorien von Existenz, von Ursache und Wirkung, von zureichemdem Grund ꝛc. noch gänzlich unbekannt sind, kann ich nicht dennoch diese Erscheinungen denken, vergleichen, combiniren, so wie es die nothwendigen Geseze mit sich bringen?

Urtheile ich also hier nicht nach Verstandsgesezen, ehe ich noch diese Geseze kenne und ohne daß ich der Verstands-Begriffe

se Existenz Kraft ꝛc. bedarf? Gewisse Aeusserungen, wenn ich nämlich die Erscheinungen nicht mehr als blosse Modificationen sondern als wirkliche oder mögliche Dinge ꝛc. ꝛc. ansehe, fordern freylich schon die Hülfe der Kategorien, aber nun sind diese auch nach obiger Methode längst gebildet.

Sezt endlich auch, daß alles Denken, alle Erfahrung nur durch Kategorien möglich werde, so folgt daraus nicht, daß diese deßwegen richtig seyen, weil die Richtigkeit der Erfahrung selbst ja erst erwiesen werden soll.

Diß sind meine Zweifel gegen Kants Beweise.

Aber wenn mich auch diese Beweise wirklich überzeugt hätten, so würde mich die Natur des Grundsazes selbst immer noch wanckend machen.

Soll Erfahrung, die durch Kategorien erst möglich gemacht werden muß, nichts weiter heissen, als Ordnung der Erscheinungen und Regelmäsigkeit in der Wahrnehmung derselben,

 so

so bleibt alles auch nach Anwendung der Kategorien noch immer blosse Erscheinung, und objective Gültigkeit von diesen ist also dadurch gar nicht erwiesen. Auch kann Vergleichen und Beurtheilen der Erscheinungen als solcher gar wohl ohne Kategorien statt finden. Versteht man aber unter Erfahrung nicht blos die Erscheinungen, sondern die Erscheinungen, so fern sie auf wirkliche Dinge weisen, versteht man also das Daseyn der Dinge selbst, so sehe ich die Folge eben so wenig ein, denn wie, wann es in diesem Sinn gar keine wahre Erfahrung gäbe, wann nichts Wirkliches wäre? wenigstens kann man diß doch nicht voraussezen, jezt, da man noch nichts als blosse subjective Erscheinungen kennt, und da man die Wahrheit irgend eines objectiv gültigen erst suchen soll. Entweder glaubt man nämlich das objectiv gültige der Erfahrung schon vorher, oder nicht; In dem zweyten Fall ist der angegebene Beweiß nicht bündig, weil er die Richtigkeit der Erfahrung voraussezt, im ersten nimmt man etwas ohne Grund an.

Ich seze zu diesem Einwurf die vortrefliche Bemerkung, welche Ulrich, und mit ihm der Recensent der Ulrichischen Schrift in der allgemeinen

nen Literatur Zeitung Dec. 1785. p. 299. macht.

„Kant deducirt die objective Realität der Kategorien oder der synthetischen Begriffe daher, weil ohne dieselbe keine Erfahrung möglich wäre. Nun versteht er unter Erfahrung bald blose Wahrnehmungs-Urtheile, d. i. solche empirische Urtheile, die nur subjectiv gültig für mich sind, bald Erfahrungs-Urtheile, d. i. solche die objectiv, folglich allgemein gültig für jedermann sind (Proleg. S. 78.) Also würde in der erstern Bedeutung des Worts der Sinn seiner Deduction dieser seyn:

Ohne objective Realität der Kategorien sind keine Wahrnehmungs-Urtheile möglich. In diesem Sinne nimmt er wirklich den Saz an vielen Orten, besonders aber in den Beweisen der drey Grundsäze von den Analogien der Erfahrung S. 182. ꝛc. indem hier der Nervus Probandi darinn liegt, daß da unsere Apprehension des mannigfaltigen der Erscheinungen jederzeit successiv ist, diese uns an sich nicht lehren könne, was zugleich ist, und was aufeinander folge, wofern nicht in den Erscheinungen selbst eine solche objective Verknüpfung wäre, welche die Zeit

Verhältnisse derselben bestimmte. Allein, wenn ich nichts wahrnehmen kann, ohne meine empirische Vorstellungen erst unter eine objectiv gültige Kategorie zu bringen, heißt das nicht eben so viel als: um empirisch urtheilen zu können, muß ich erst à priori und zwar synthetisch urtheilen? z. B. um sagen zu können: wenn die Sonne scheint, so wird der Stein warm, müßte ich erst wissen, daß der Sonnen Schein die Ursache von der Wärme des Steins sey. Ausserdem aber würde sich Kant hier selbst widersprechen, da er (Proleg. S. 78.) ausdrücklich sagt: die Wahrnehmungs-Urtheile bedürfen keiner reinen Verstandes-Begriffe, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. Versteht man dagegen unter der Erfahrung ein Erfahrungs Urtheil; so würde die Kantsche Deduction diesen Sinn haben: ohne objective Realität der Kategorien ist kein Erfahrungsurtheil möglich und dieses scheint ihr wahrer Sinn seyn zu sollen, indem Kant immer darauf dringt, daß wenn die Kategorien keine nothwendige Beziehung auf Erscheinungen hätten, alle unsre Wahrnehmungen ein regelloser Haufe seyn würde, aus welchem wir gar kein Erkenntniß zusammen sezen könnten. Allein wenn uns nicht

alles trügt, so sagt der obige Saz nichts weiter als dieses: wenn die Kategorien keine nothwendige Beziehung auf Erscheinungen d. i. in ihnen keine objective Gültigkeit hätten, so würden wir von leztern nie a priori d. i. allgemein oder objectiv gültig urtheilen können, so würden wir z. E. nie sagen können: auf den Sonnenschein muß die Wärme nothwendig und jedesmal folgen. Allein ist dieser Saz nicht, wie schon Herr Ulrich anmerkt, in der That identisch? Bestand nicht eben das ganze Vorgeben des Hume darin, daß wir nie a priori sagen können, auf a müsse b. nothwendig folgen. Und wollte der vortrefliche Kant uns nicht eben erst überzeugen, daß wir zu dergleichen allgemeinen Erfahrungsurtheilen allerdings befugt sind? man darf in dessen noch kein Skeptischer Hume seyn, um dieses zu bezweiflen. Gesezt die Erscheinungen wären in der That ein regelloser Haufe, ein blosses Aggregat von Simultaneis und Successivis, das uns bloß deßwegen regelmässig schiene, weil ihr Daseyn, den Raum und Zeit-Verhältnissen nach, durch den Willen des Schöpfers aufs weiseste dergestalt praestabilirt worden, daß auf gewisse Erscheinungen immer fort gewisse andere aufs ordentlichste folgten, ohne daß zwischen den Erscheinungen selbst die mindeste reale Verknüpfung vorhanden wäre, so

wä-

wären die Kategorien der Ursache und Gemeinschaft auf die Erscheinungen der Natur gar nicht anwendbar ꝛc. ꝛc. und unser Verstand würde in diesem Falle, an statt der Natur ihre Geseze vorzuschreiben, vielmehr ihre bloß scheinbare Gesezmässigkeit von ihr blos durch Erfahrung a posteriori ablernen.„

Ueberhaupt begreife ich gar nicht, wie man wenn man einmal alles, Kategorien und Erscheinungen für Subjectiv angenommen, jemals wieder zu etwas objectivem sich aufzuschwingen vermöge, denn wenn auch jene beyde noch so gut auf einander passen, so beweißt diese Uebereinstimmung, die auch anders woher z. E. von Gott, entstehen konnte, noch nichts Objectives.

Von der Folge, die nun Kant hieraus zieht, daß die Verstands Begriffe blos auf Erscheinungen, nicht Dinge an sich selbst bezogen werden können, habe ich schon gesprochen.

Wie kann man aber nun wohl Gegenstände auf reine Verstands-Begriffe subsumiren? p. 42.

Anschauung und Verstands-Begriffe, sagt Kant, sind gänzlich ungleichartig, da nun ein Gegenstand nur unter einen gleichartigen Begriff subsumirt werden kann, so muß es eine dritte vermittelnde Vorstellung à priori geben

ben, die sowohl mit der Anschauung als mit dem Begriffe eine gewisse Gleichartigkeit hat, und vermittelst welcher also die Verknüpfung des Begriffs mit dem Gegenstande möglich wird. Diese vermittelnde Vorstellung, welche Kant das Schema des Begriffs nennt, ist nun die Zeit.„

Ich mache über diesen Grund nur einige Bemerkungen. Gewiß kann keine einzige Kategorie auf die Erscheinungen unmittelbar angewandt werden, als blos die der Veränderung oder Wirkung oder wie wir sie nennen wollen, weil wir in der That niemals in der Natur etwas anders als blos Erscheinungen oder Wirkungen sehen; die Anwendung der übrigen aber, z. E. der Kraft, Substanz ꝛc. geschieht nur nach Schlüssen, z. E. wo Wirkung, da ist Kraft. Diese Kategorie Wirkung oder Veränderung nun ist gerade diejenige, die nach gewisser Rücksicht*), gänzlich gleichartig ist mit demjenigen, was wir anschauen, mit der Erscheinung. Sezt also, daß die Seele einen Eindruck,

*) Wirkung ist nämlich der allgemeine Begriff, unter welchem alle einzelnen, von uns wahrgenommenen, Wirkungen enthalten sind oder dessen Definition auch diesen mit gehöriger Einschränkung zukommt.

druck, eine Anschauung erhalte, sezt aber zugleich, daß sie diese jezt nicht unter die Form der Anschauung Raum und Zeit bringen könne (wie will man erweisen, daß diß niemals möglich gewesen, und niemals möglich sei, da wir nach obiger Deduction vergleichen konnten, ehe wir noch eine Idee von Zeit und Raum hatten und da Begriffe und Operationen, die sonst fast immer verbunden erscheinen, doch bisweilen um irgend eines Grunds willen abgesondert von einander in der Seele zu Stand kommen,) so kann doch die Kategorie, Wirkung, ganz gut auf das gegebene empirische unmittelbar passen, obgleich als denn der Gedancke nicht so vollständig wäre; die Subsumtion des empirischen unter die Kategorie forderte also in diesem Fall die Zeit nicht so nothwendig als Kant annimmt.

Die Kategorien Kraft, Existenz ꝛc. ꝛc. werden freilich nur durch Folgerung, niemals unmittelbar angewandt.

Wenn aber auch alles dieses unmöglich wäre, wenn also eine Form der Anschauung ganz nothwendig erfordert würde, könnte man sich bey den körperlichen Erscheinungen nicht der Form des Raums bedienen? (ohne Zeit) dann wäre wenigstens schon ein Mittel vorhanden

die Kategorie auf Erscheinung auch ohne Zeit anzuwenden, denn auch Raum ist ja so gut als Zeit anschaulich und a priori und also mit Erscheinungen und Kategorien so gut als Zeit gleichartig und so könnte man als denn wenigstens hier des Schema der Zeit entbehren, und folglich fiele der angegebene Grund der Verbindung weg.

Beantwortung der vierten Frage.

IV. Welches sind die Grenzen der Vernunft? p. 71—154.

„Man sollte denken, sagt Kant, daß der Begriff der Erscheinung schon von selbst die objective Realität des Noumenon an die Hand gebe. Denn wenn uns die Sinne etwas blos vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding, mithin ein von unserer Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, also ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung d. i. des Verstandes seyn. Auf diese Art scheinen also die Dinge an sich selbst, d. i. das Etwas, das ihrer Erscheinung als ihr Object entsprechen muß, dergleichen Noumena zu seyn, die der reine Verstand an sich, ohne alle Einmischung der Sinnlichkeit, unmittelbar erkennen könnte und so würde eine Erkenntniß möglich seyn, in welcher gar keine Sinnlichkeit angetroffen wird und die vor sich schlechterdings objective Realität hat, so daß uns dadurch Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauch unsres Verstands Dinge blos erkannt werden, wie sie erscheinen.

Allein diese Folgerung ist nichtig. Denn dieses Etwas, auf welches wir eine jede Erscheinung als auf ihr Object nothwendig beziehen müssen, ist für uns ein Etwas, wovon wir nicht das mindeste wissen können, mithin kann dieses nicht ein Noumenon heissen, sondern es bedeutet bloß einen ganz unbestimmten Gegenstand, dessen Begriff bey allen Erscheinungen immer eben derselbe, nämlich der ganz unbestimmte Gegenstand von Etwas überhaupt ist, also findet die Eintheilung der Gegenstände in Noumena und Phänomena, in gleichem in eine Sinnen- und Verstands-Welt gar nicht statt, und wenn man daher sagt, die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand wie sie sind, so heißt das leztere weiter nichts als so viel: der Verstand zeigt, wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen gedacht werden müssen. Der Begriff eines Noumenon ist zwar nicht widersprechend, indem niemand erweisen kann, daß die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Allein da auch niemand erweisen kann, daß ausser der sinnlichen Anschauung noch eine andere nicht sinnliche möglich sey, indem wir uns von einem Verstande, der seine Gegenstände nicht discussiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht

sinnlichen Anschauung erkennen kann, nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können; so läßt sich doch die objective Realität des Begriffs eines Noumenon, d. i. die Möglichkeit blos intelligibler Gegenstände gar nicht einsehen.„

Erscheinungen, Phänomene sind entweder selbst Dinge an sich, (welches jedoch ganz falsch ist,) oder sie sezen etwas voraus in dem sie sind, denn wenn sie selbst nichts für sich bestehendes sind, so müssen sie doch in einem andern gegründet liegen s. p. 109. Diß andere nun ist es selbst Phänomen, so muß dieses wieder ein anders haben, in dem es gegründet ist, und so alle, die ich aus blossen Phänomenen ableiten wollte; es muß also zulezt nothwendig ein Ding an sich seyn, das nicht mehr Erscheinung ist. Eben das behauptet Ulrich §. 317. Jedes Phänomen, sagt er, ist blosse Vorstellung, gar keine Substanz, noch etwas Beharrliches, weil es beständig verschwindet und wieder erscheinet, mithin muß eine Ursache seyn, die sie immer von neuem darstellt, die also selbst beharrlich und daurend, aber eben deswegen nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst ist.

Auch

Auch die Natur jeder Veränderung führt eben dahin, denn diese sezt nothwendig voraus, daß das Veränderte nicht nur zur Zeit, da es seinen Zustand noch unverändert hatte, sondern auch zu derjenigen, wo es den Zustand angenommen hatte, vorhanden gewesen und daß folglich ein Fortdaurendes sei, in dem die Veränderungen vorgehen.

Am auffallendsten ist diß bey der Apperception.

Erscheinungen sagt Ulrich pag. 238. sind nichts weiter als gewisse Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigt, mithin sind sie ohne ein Bewußtseyn, in welchem sie erscheinen, gar nichts. Nun aber kann unser Bewußtsein selbst keinem andern Bewußtsein erscheinen und ein Phänomen sein, also muß es ein Ding an sich seyn.

Aber (wendet Kant auf alle diese Beweise ein) dieses Etwas, auf welches wir jede Erscheinung beziehen müssen, ist für uns ein Etwas = x. es bedeutet bloß einen ganz unbestimmten Gegenstand, dessen Begriff bey allen Erscheinungen immer eben derselbe, nämlich

lich bloß der ganz unbestimmte Gedancke von Etwas ist. „

Der Erscheinung correspondirt ein Etwas, von dem wir nicht nur alle den Noumenen nothwendig zukommende Eigenschaften z. E. seine Einfachheit kennen, sondern von dem wir auch noch besonders dieses wissen, daß es unter bestimmten, gegebenen Umständen die in der Erscheinung gegebene Wirkung hervorbringe und folglich entsprechende Kräfte, Eigenschaften oder Verhältnisse besize. Sollten diese Bestimmungen nicht hinreichen, jene, um das Ding an sich von den Phänomenen, das Verhältniß gegen die Phänomene aber, um dasselbe von andern transcendentalen Dingen zu unterscheiden?

Aber, fährt er fort, da niemand beweisen kann, daß ausser der sinnlichen Anschauung noch eine andre sey, so läst sich die Möglichkeit eines Noumenon nicht einsehen;

Gewiß nicht (so antworte ich) aus der eingesehenen Möglichkeit andrer Arten von Verstand, die intuitiv, nicht discursiv erkennen, aber doch auf einem andern Weg, durch die erstgenannten Mittel.

Gren-

Grenze in Rücksicht auf Vernunft.
Sch. p. 83.

„So wenig aber unser Verstand von nicht — sinnlichen Gegenständen sich irgend einen Begriff machen und urtheilen kann; so wenig kann auch unsere Vernunft auf irgend einen nicht sinnlichen Gegenstand schliessen, mithin kann uns kein Vernunft-Schluß auf neue Gegenstände führen, die ausserhalb der Sphäre möglicher Erfahrung liegen, sondern alles, was wir durch unsere Vernunft-Schlüsse ausrichten können, besteht blos darinn, daß wir aus allen den mannichfaltigen Erkenntnissen, die uns unser Verstand von der Sinnen-Welt liefert, so viel möglich, ein systematisches vollständiges Ganzes zu machen suchen.„

Nur ist jene Illusion, so sehr sie auch auf chimärische Dinge führt, unserer Vernunft unvermeidlich.„

Diese Säze führt Kant in der Dialectik auf folgendem Weg aus.

Unterschied zwischen Verstand und Vernunft.
Ableitung der Ideen überhaupt.

1.) Erst schildert er den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. „Der

Verstand (sagt er) „beschäftigt sich nur mit Erscheinungen, und gibt ihnen Einheit vermittelst der Regeln. Die Vernunft aber geht niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und beschäftiget sich also blos mit den Regeln des Verstands, und den mannigfaltigen Erkenntnissen derselben, um diesen Einheit vermittelst der Principien d. i. aus blosen Begriffen zu geben. Daher ist die Einheit der Vernunft von der Einheit des Verstandes wesentlich unterschieden.

Ich gestehe, daß ich diese Beschreibung mir noch nicht ganz deutlich zu machen weiß und lege daher meine Gedancken darüber freymüthig vor.

Bey blossen Urtheilen darf man erst nicht ausser die beyden Begriffe, deren Verhältniß das Urtheil ausdrückt, hinaus gehen, sondern man muß blos die nothwendigen Geseze auf dieselbe anwenden, und daraus das Verhältniß bestimmen, welches diese Geseze fordern. Um einzusehen, daß Rom Rom oder das unendliche nicht endlich ist, habe ich blos das Princip der Einstimmung und des Widerspruchs

auf diese beyden Begriffe anzuwenden. Oefters hingegen muß ich ausser die beyden Begriffe hinausgehen.

Diß nun geschieht auf eine doppelte Art. Die dritte Idee ist blos ein formeller Saz wie z. E. wenn ich das unendliche nur deßwegen nicht für endlich halte, weil ich ein Gesez weis, nach welchem ein Ding nicht zugleich sein Gegentheil seyn, a nicht zugleich nicht a seyn kann. Dieser Fall ist von dem ersten nur darinn verschieden, daß ich in diesem das Gesez anwandte, ohne es zu kennen oder von demselben eine besondere Idee zu haben, welches hingegen im andern Fall statt findet.

Eben daher läßt sich die erste Schlußart unmöglich, die andere gar wohl in drey besondere Säze und folglich in die Schluß-Form bringen.

Endlich sind drey materielle Urtheile.

Ein dritter Begriff nämlich, indem er mit zwei andern, oder nur mit einem, mit dem andern aber nicht übereinstimmt, bringt die Einsicht in das Verhältniß

beyder leztern hervor. Diese Art fordert ganz eigentlich drey materielle Säze; indessen geschieht auch hier ganz genau nur eben das, was bei zwei materiellen und einem formellen Saz geschah und aller Unterschied liegt höchstens nur in den Gegenständen (daß hier lauter materielle Säze vorkommen) nicht in den Operationen und deren Gesezen und selbst dieser Unterschied verschwindet, so fern auch in dem vorigen Schluß der formelle Saz nach gewisser Rücksicht als materieller gebraucht worden.

Nennt man nun die erste Arten Urtheilen, die leztere Schliessen, so sind doch beyde wesentlich nicht verschieden. (*

Aber auch ohne diese Rücksicht ist doch der Unterschied zwischen beyden gar nicht wesentlich. Sind die drey Säze, aus denen ein Schluß besteht, etwas anders, als die gewöhnlichen Säze oder Urtheile, ist nicht selbst

(* Grunsäze der Kategorien werden ohnehin bald als formelle bald als materielle Säze gebraucht, und machen folglich einen natürlichen Uebergang zwischen Urtheilen der zweyten und dritten Art.

selbst die Einsicht in die Verbindung des dritten Begriffs mit beyden andern blosses Urtheil, nur ein doppeltes Urtheil, wo überdiß einerley Begriff in beyden Säzen vorkommt.

Kurz Schliessen ist nichts als ein fortgeseztes, verlängertes, oder zusammengeseztes Urtheil, indem ein Begriff zweimal vorkommt, und das also zwar nach den Gegenständen, aber nicht nach der Natur der Operationen und Geseze, nicht also wesentlich vom Urtheilen verschieden ist.

In Rücksicht auf die Folgen ist das Resultat der Schlüsse nichts als Urtheil, und also auch nach diesem Gesichtspunkt sind Urtheile und Schlüsse nicht verschieden, sondern aller Unterschied liegt auch von dieser Seite nur darin, daß man es Urtheilen nennt, so fern man mehr auf das Resultat der Schlüsse, Schliessen aber, so fern man mehr auf das Mittel Rücksicht nimmt.

Nehme ich besonders Rücksicht auf die Bearbeitung der Natur, so gab mir Erfahrung nichts als Anschauungen, Urtheile und Schlüsse nöthigten mich die blosse Erscheinungen zu einer Ordnungs-vollen Welt zu er-

heben, und eben solche Schlüsse und Urtheile führten mich endlich auch zu dem Saz, daß es ausser der Welt, so wie sie mir erscheine, noch eine Wirkliche gebe, die die Quelle dieser Erscheinungen sey. Bey aller dieser Uebereinstimmung muß ich jedoch zugeben, daß beyde Operationen nach dem von Kant angegebenen Gesichtspunkt verschieden seien, indem Urtheil unmittelbar auf Erscheinungen, Vernunft aber auf Erkenntnisse des Verstandes geht, aber dieser Unterschied erstrekt sich doch nur auf die Gegenstände, ausserdem daß jene Erkenntnisse des Verstands selbst nichts als eben diese zu Begriffen und Urtheilen erhobenen und umgearbeiteten Erscheinungen sind.

Kurz ich finde zwar einen Unterschied in den Gegenständen, aber nicht in den Seelenkräften, mit welchen sie bearbeitet worden und in den Gesezen der leztern. Diß sind meine Begriffe vom Unterschied des Urtheilens und Schliessens, und ich glaube daraus mit Recht die Folge zu ziehen, daß beyde wesentlich nicht verschieden seien.

II.) Aus seinem Begriffe von Vernunft leitet nun der Verfasser die transcendentalen Ideen. Von dem Schlusse, sagt er, sucht man die Gründe in den Prämissen; Da diese erwiesen werden müssen, so steigt man bis zu einem andern

dern ihn beweisenden und von diesem wieder zu einem andern bis zum ersten nicht mehr erweisbaren auf, zum Unbedingten, zur Totalität der Bedingung, um hierdurch die mannigfaltigen Kenntnisse des Verstands in Einheit zu bringen.

III. Aber den Erfolg sezt nun Kant blos darein, daß dadurch die mannigfaltigen Erkenntnisse des Verstandes in durchgängigen Zusammenhang gebracht werden und läugnet, daß Objectiv gültige Grundsäze daraus entspringen. Erst erinnert er, daß, weil der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffe und Urtheile gehe, auch die Grundsäze der reinen Vernunft von denen des reinen Verstandes ganz verschieden sein müssen, ausserdem daß auch das Resultat, das unbedingte, kein Gegenstand möglicher Erfahrung mehr seyn könne. In jedem Schluß, so fährt er fort, enthält der Obersaz eine allgemeine Regel des Verstandes, im Untersaz subsumirt unsere Urtheilskraft einen gewissen Gegenstand unter die allgemeine Bedingung dieser Regel, und im Schlußsaze folgert

gert unsere Vernunft hieraus, daß das, was im Obersaz unter der gesezten Bedingung allgemein gesagt wurde, auch von dem Gegenstande gesagt werde, der nach dem Untersaz unter jener Bedingung enthalten ist.

Soll daher ein Vernunftschluß nicht mit leeren Begriffen spielen, sondern uns ein Erkenntniß von einem Gegenstande liefern, und also objective Realität haben, so muß der Obersaz, oder das Fundament desselben selbst objective Gültigkeit haben; folglich muß er nothwendig einer von den synthetischen Grundsäzen des Verstandes seyn, weil diese allein eine Beziehung auf Gegenstände haben. Nun aber bezieht sich in jedem synthetischen Grundsaze des Verstandes das Prädicat allemal blos auf sinnliche Gegenstände. Da nun das Prädicat, welches der Schluß-Saz vom Gegenstande sagt, eben dasselbe ist, welches der Obersaz vom Subjecte sagt; so muß jeder Gegenstand, von welchem uns der Schlußsaz belehren kann, nothwendig ein sinnlicher Gegenstand seyn. Ich habe schon vorher meine Zweifel gegen die wesentliche Verschiedenheit der Vernunft und des Verstands vorgetrageu, auch würde diese Verschiedenheit ohnehin noch nicht gegen

gen die Resultate der leztern entscheiden. Auch habe ich schon oben gezeigt, warum ich den Saz: daß transcendentale Gegenstände oder solche, die kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein können und folglich auch das Unbedingte gar nicht angenommen werden dürfen, oder den andern, daß synthetische Grundsäze des Verstands gar nicht auf transcendentale Gegenstände angewandt werden können, noch gar sehr bezweifle, daher gebe ich auch diese Schlüsse auf keine Weise zu.

Endlich tritt noch der lezte Beweiß hinzu. p. 228. das Subject des Schlußsazes muß nach Vorschrift des Untersazes, allemal unter der Bedingung enthalten seyn, unter welcher die Regel des Obersazes allgemein gültig ist. Allein in allen synthetischen Grundsäzen des Verstandes ist die Bedingung ihrer allgemeinen Gültigkeit allemal eine Zeit Bestimmung, als das Schema aller Begriffe. Also muß das Subject im Schlußsaze allemal unter der Zeitbestimmung bestehen, und so erhellt auch hieraus, daß es kein anderer, als ein sinnlicher Gegenstand seyn kann.„

Da nicht erwiesen werden kann, daß Verstands-Begriffe ohne den Begriff der Zeit

gar nichts wahres mehr darstellen, und da Zeit selbst noch auf etwas nicht sinnliches hinführt, so können wir auch diese Schlüsse nicht zugeben.

Ausser allen diesen Zweifeln drückt mich noch ein anderer, der auf das Ganze geht.

Nach der Erläuterung, die wir gegeben, ist die Idee einer Welt-Ursache blos nachdem Gesez der Kategorie, daß jede Wirkung eine Ursache habe, das Daseyn einer Welt blos nach dem Schluß von Theilen auf das Ganze, das Daseyn einer Seele blos nach der Kategorie der Inhärenz durch die gewöhnlichen Geseze des Urtheilens und Schliessens aus den gegebenen datis hervorgebracht worden, sollen wir also Kräften, Gesezen oder formellen Säzen nicht folgen, denen wir sonst immer in allen andern Fällen folgen, denen man zum Theil nothwendig folgen muß, wenn man auch nur einen Schluß machen will, oder die man sogar in eben den Schlüssen voraussezt, durch die man sie umzustürzen sucht?

Aufzälung der einzelnen Vernunftbegriffe.

Die einzelnen Resultate, die nun Kant aus den Schlüssen herauszieht, sind folgende: p. 91. Da die subjective

Re-

Realität einer Idee darin besteht, daß wir auf dieselbe durch einen nothwendigen Vernunftschluß geführt werden, die Vernunftschlüsse aber entweder Kategorische, oder Hypothetische, oder Disjunctive sind; so muß es auch dreyerlei Arten von Ideen der reinen Vernunft geben. Die Form der kategorischen Vernunftschlüsse, welche darinn besteht, daß man durch Prosyllogismen bis zu einem Subjecte fortgeht, das selbst nicht mehr Prädicat ist, führt auf die Idee des Substantialen, d. i. eines absoluten Subjects, dem alle Accidenzien als Prädicate inhäriren.

Die Form der hypothetischen Vernunftschlüsse, welche darinn besteht, daß man zu einer Voraussezung fortgeht, die nichts weiter voraussezt, führt auf die Idee einer absoluten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen. Die Form der disjunctiven Vernunftschlüsse, welche darinn besteht, daß man zu einer Allgemeinheit der Glieder der Eintheilung fortgeht, in welcher keines mehr fehlt, führt endlich auf die höchste Idee eines Wesens, das die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem überhaupt, was gedacht werden kann,

enthält, mithin der Inbegriff aller Realität ist.

Man erlaube mir über diese Deduction einige Bemerkungen zu machen.

I.) Ich sehe nicht ein, wie Kant durch jene drei Schlüsse alle Arten derselben erschöpft habe und noch weniger, wie diß a priori ohne Erfahrung erwiesen werden könne. Ausser dem Gesez der Einstimmung und des Widerspruchs führen auch die Kategorien zu Schlüssen. Man schließt also, meine ich, nach dem Gesez des Widerspruchs, der Identität und nicht Identität und dann zufolge der Kategorien von Wirkung auf Ursach ꝛc. ꝛc. von allen einzelnen Theilen aufs Ganze ꝛc. ꝛc. und alle diese Schlüsse sind nach einem Gesichtspunkt positiv, oder negativ — nach einem andern kategorisch oder hypothetisch und wieder nach einem andern einfach oder zusammengesezt.

II. Aber auch ihre Vollständigkeit voraus gesezt, so kann ich mir die Art, wie aus denselben jene Ideen erzeugt werden, auf keine andere als die oben

von

von mir angegebene Weise begreiflich machen.

Aber eben daher getraue ich mir auch nicht immer eine Uebereinstimmung zwischen der Kantischen und meiner Deduction zu finden. So kann ich mich z. B. nicht überzeugen, daß der bedingte Schluß, der vom Bedingten aufs Unbedingte fortzugehen nöthigt, eher auf ein Weltganzes, als auf ein Unbedingtes ohne Voraussezung eines andern Bedingten d. i. die erste Weltursache führen soll.

Und nun folgt endlich p. 93 — 105. die wirkliche Umstürzung alles dessen, was man bisher für Metaphysik ausgegeben hat, der metaphysischen Psychologie, Cosmologie und Theologie. Schulze p. 229 — 230.

„Alle Begriffe, die unsre Vernunft sich irgend von Etwas macht, was absolut unbedingt ist, sind also blosse Ideen, deren objective Realität durch keine Art von Vernunftschlüssen erweißlich ist, denn in der Sinnenwelt ist alles bedingt, folglich gehört das absolut Unbedingte nicht zur Sinnenwelt; mithin müste es ein nicht sinnlicher Gegenstand seyn. Auf nicht sinnliche Gegenstände aber können uns, wie gezeigt worden, keine Vernunftschlüsse füh-

ren. Also ist jeder Begriff von etwas Unbedingtem eine blosse Idee, deren objective Realität unerweißlich ist. Also ist der Grundsaz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das absolut Unbedingte gegeben, nichts weiter, als eine subjective logische Maxime der Vernunft, ihren Erkenntnissen im Felde der Natur, so viel möglich systematische Einheit zu verschaffen, und daher bey keiner Erscheinung stehen zu bleiben, sondern vom Kleinen zum Grössern, vom Grössern zum Kleinern, von Ursache zu Wirkung so weit als möglich fortzugehen. Sobald man dagegen diesen Grundsaz als einen metaphysischen betrachtet, und aus demselben auf die Möglichkeit und das Daseyn solcher Gegenstände schliesset, die absolut unbedingt sind, so sind alle diese Schlüsse dialectische Trugschlüsse, mit denen die Vernunft sich selbst täuscht.

Da nun die ganze speculative Cosmologie, Psychologie und Theologie blos auf diesem Grundsaz beruhet, so sind alle diese drey metaphysischen Wissenschaften, so fern sie speculativ behandelt werden, nichts weiter als ein System von lauter Trugschlüssen.„

Da ich mich von der Prämisse, auf die sich alle nachfolgenden Schlüsse gründen: daß

nåm-

nämlich Vernunftschlüsse nicht auf nicht sinnliche Gegenstände führen können, durchaus nicht überzeugen kann, so können auch die daraus gezogenen Folgerungen, daß das Unbedingte blosse nie erweißliche Idee sei, daß folglich der Grundsaz: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das absolut Unbedingte gegeben, nur logische Maxime, und endlich die ganze Cosmologie, Psychologie und speculative Theologie nur ein System von Trugschlüssen sey, für mich keine Ueberzeugung haben.

Ich theile die von Kant aufgeworfenen und vermög der oben entworfenen Topik noch weiter aufzuwerfenden Fragen in Rücksicht auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Beantwortung in zwei Classen ein.

Erste Classe.

Wir sind im Stande, nicht nur eine blosse Erscheinung, sondern auch ein Noumenon anzunehmen, so oft uns den obigen Gesezen gemäß jene zu diesem berechtiget.

Wenn wir aus der Natur eines Noumenons unsre Schlüsse ziehen können, so sind wir sogar fähig, Bestimmungen von den Noumenonen,

nonen, nicht blos von den Erscheinungen anzugeben.

In allen solchen Fällen lassen sich, glaube ich, die gewöhnlichen metaphysischen Lehrsäze vertheidigen.

Ich mache von dem, was ich eben gesagt, eine Anwendung zuerst auf die metaphysische Psychologie.

Paralogismen der reinen Vernunft.

Ueberhaupt sehe ich nicht, wie Kant behaupten kann, daß wir von dem Subject unsers Denkens gar nichts wissen.

Muß nicht, da ohne vorstellendes Subject keine Erscheinungen möglich sind, doch wenigstens Vorstellungskraft, so weit sie nämlich zu jenen nöthig ist, ihr zukommen? Schreibt er ihnen nicht selbst Sch. 137. ein Vermögen zu, das er gar nicht unter die sinnlichen zählt, die Vernunft, welche daher Handlungen ausüben könne, deren Grund ein blosser Begriff sey, wie es der Imperativ oder das Sollen, zeige, welches wir ihr in allem Practischen als eine Regel aufgeben? Nun prüft er besonders folgende vier Säze: s. p. 93—113.

1) die

1) die Seele ist eine Substanz,

2) einfach,

3) numerisch-identisch,

4) das Daseyn meines denkenden Subjects ist allein gewis, das Daseyn aller äussern Gegenstände aber zweifelhaft.

Der erste von diesen vier Säzen gründet sich auf folgenden Vernunft-Schluß:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject aller unserer Urtheile ist, und daher nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist eine Substanz.

Ich als ein denkendes Wesen bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als ein denkendes Wesen, eine Substanz.

Der Schluß, auf welchem der zweyte Saz beruht, heißt also:

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich: ein solches Ding. Denn entstände ein Gedanke durch die Concurrenz mehrerer denkenden Subjecte, so würde jedes Subject einen Theil des Gedankens, alle zusammen aber erst den ganzen Gedanken enthalten. Dieses aber ist widersprechend, weil Vorstellungen, die unter verschiedene Wesen vertheilt sind, (z. E. die einzelnen Wörter eines Verses) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen können. Also ist die Seele einfach.

Der dritte Saz gründet sich auf diesen Schluß:

Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine Person.

Nun gilt dieses von unserer Seele.

Also ist sie eine Person.

Der

Der vierte Saz beruhet endlich auf folgendem Schluß:

Dasjenige, dessen Daseyn nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur als eine Ursache gegebener Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz.

Nun nehme ich einzig und allein das Daseyn meines denkenden Subjects unmittelbar wahr, dagegen kann ich auf das Daseyn äusserer Gegenstände nur als auf eine Ursache gegebener Wahrnehmungen schließen. Also ist das Daseyn meiner Seele allein gewiß, das Daseyn äusserer Gegenstände aber zweifelhaft.

Alle diese Schlüsse nun verwirft Hr. Kant durchaus.

In Rücksicht auf den ersten Saz sezt er entgegen, daß entweder Substanz nichts weiter sage, als Subject, und alsdann mit dem ganzen Saze nichts anzufangen sey, oder wenn in dem Begriffe Substanz zugleich der der Beharrlichkeit gedacht werden soll, der Obersaz nimmermehr zu erweisen stehe.

Der Begriff einer Substanz will allerdings mehr sagen. Er besteht nämlich darinn, daß sie der beharrliche Gegenstand ist, von welchem das Wandelbare nur eine blosse Bestimmung d. i. eine Art ist, wie der Gegenstand existirt. Aber mich dünkt, daß die Substantialität meiner Seele in diesem Sinn sich auch ganz wohl erweisen lasse, denn die Anschauung meiner gegenwärtigen Veränderung ist, obgleich empirisch, doch gewiß, und eben so gewiß der Schluß von derselben auf Existenz und zugleich (da nach obigen Gründen keine Veränderung ohne Fortdauer gedacht werden kann,) auf Dauer des Veränderten und also des Existirenden. Doch s. auch die Anmerkung über den dritten Saz.

Daß andere sonst gebrauchten Beweise unrichtig sind, glaube ich indessen gerne.

Gegen den zweiten erinnert Herr Kant, daß, da der Nervus probandi in diesem Argument lediglich in dem Saze liege; daß viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten seyn müssen, um einen Gedanken auszumachen, Niemand im Stande sey diesen Saz weder aus Begriffen noch aus der Erfahrung zu beweisen. Nicht aus Begriffen; denn er müßte entweder analytisch oder synthetisch erwiesen

sen werden. Nun könne der Saz: Ein Gedanke kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens seyn, nicht analytisch bewiesen werden, denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, sey collectiv, und könne sich den bloßen Begriffen nach, eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwürkenden Substanzen beziehen, (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesezte Bewegung aller Theile desselben sey.) Daß aber dieser Saz synthetisch aus Begriffen erwiesen werden solle, sei nach der Natur dieser Säze unmöglich. Nun sei es aber auch unmöglich, diese nothwendige Einheit des Subjects als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens aus der Erfahrung abzuleiten, denn diese gebe keine Nothwendigkeit zu erkennen, und überdem sei der Begriff der absoluten Einheit weit über ihre Sphäre.„ Der Saz: daß nur Einheit des denkenden Subjects viele Vorstellungen in sich enthalten könne, kann meiner Meinung nach allerdings aus Begriffen erwiesen werden, theils überhaupt daraus, weil durchaus jede Kraft im einfachen wohnen, jedes ὄντως ὄν oder wirkliches nothwendig ein Einfaches seyn muß, theil insbesondere, weil mehrere Wirkungen mehrerer Dinge, z. E. mehrere Schmerzen

mehrerer Substanzen sich nicht in Einer vereinigen können, so lange sie nicht in Einem zusammen sind, eine Bedingung, die hier niemals erfüllt werden kann, eben weil der Schmerz des a als solcher in a, der Schmerz des b in b ist, und darin bleiben muß, da er ja sonst nicht mehr ein Schmerz des a oder des b heissen könnte, a und b aber verschiedene Dinge sind. Umsonst beruft Kant sich hier auf die Bewegungen eines Körpers, denn da alle diese Wirkungen der Körper, die Bewegungen, sich wenigstens zugleich auch ausser dem bewegenden Körper äussern, so kann sich also die ausser dem bewegenden a befindliche Bewegung auf x, die ebenfalls ausser dem bewegenden befindliche Bewegung b ebenfalls auf x, und so alle auf x vereinigen, folglich zusammen ein Ganzes bilden, welches die Empfindungen der Substanz a und die der Substanz b nicht können, weil sie als Empfindungen dieser beyder Substanzen in diesen selbst nothwendig enthalten sind, folglich nicht ausser sich in einem (entweder a oder b oder einem dritten x) sich vereinigen können. Wenn die Elemente der Körper a und b zugleich Wirkungen in sich enthalten, so können diese eben so wenig als die Vorstellungen in eins zusammen schmelzen, da hingegen die ausser sich gehenden Wirkungen

der Seele, wenn es solche gibt, zusammen schmelzen können.

Gegen den dritten Paralogismus erinnert der Verfasser, daß zwar die Identität der Person in meinem eigenen Bewußtseyn unausbleiblich anzutreffen sey, und in so fern jener Saz nichts mehr sage, als: in der ganzen Zeit, darinn ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt. Allein wenn man sich aus dem Gesichtspuncte eines andern als Gegenstand seiner äussern Anschauung betrachte, so werde der äussere Beobachter aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewußtseyn, und zwar mit völliger Identität begleite, ob er es gleich einräume, doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meiner Selbst schliessen. — Wenn gleich der Saz einiger alten Schulen, daß alles fliessend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sey, nicht Statt finden könne, sobald man Substanzen annehme, so sey er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewustseyns widerlegt. Denn wir selbst können aus unserm Bewußtseyn darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich seyn oder nicht, weil wir zu unserm identischen Selbst nur

dasjenige zählen, dessen wir uns bewußt sind, und also allerdings nothwendig urtheilen müssen, daß wir in der ganzen Welt, deren wir uns bewußt sind, eben dieselbe seyen. In dem Standpuncte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht für gültig erklären, weil da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleite und verknüpfe, wir niemals ausmachen können, ob dieses Ich (ein solcher Gedanke) nicht eben sowohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden. Auf alles dieses antworte ich, daß blos Anschauen seiner eigenen Wirkung und Schlüsse von Wirkung auf Existenz und von Veränderung auf ein Fortdauren des Veränderten nöthig sey, um im allgemeinen zu erweisen, daß wir zu verschiedenen Zeiten noch Dieselbe Person seyen, aber allerdings gebe ich zu, daß Identität in bestimmterem Sinn, zu Folge welcher wir gerade diese und keine andere Person sind, nur aus Erinnerung, nicht metaphysisch erwiesen werden könne. Daher wir uns auch öfters in Rücksicht auf dieselbe irren können.

Den vierten Paralogismus stoßt der Verfasser dadurch um, daß er das, was wir in

uns

uns wahrnehmen, eben so wie das ausser uns Wahrgenommene für bloße Erscheinungen erklärt, von denen eine so gewiß sey als die andere. Er hebt also den Idealismus in Absicht auf die Körper nur dadurch auf, daß er auch das Daseyn der Seelen als wirkliche Dinge aufhebt. Aber eben diesen Saz, daß Erscheinung nicht auf etwas, das nicht Erscheinung ist, auf Dinge an sich hinführe, läugnen wir.

Sobald man jene Meinung bey Seite sezt, und nicht nur Erscheinungen, sondern auch Dinge an sich annimmt, so ist der Unterschied zwischen beyden in Rücksicht auf den Beweiß des Daseyns aus dem obigen sichtbar; aber auch selbst in Rücksicht auf den der Eigenschaften ist ein grosser Unterschied, weil wenn nicht alles blosse Erscheinung seyn soll, Denken etwas wirkliches reales in uns seyn muß. Doch Kant selbst nimmt unter dieser Voraussezung den vierten Saz als richtig an.

Von den Antimonien der reinen Vernunft.

Ich führe nur noch einen aus den cosmologischen Säzen zu Erläuterung meiner Mey-

Meynung bey. Kant gibt erst einen Beweiß, daß die Körper in einfache Theile aufgelößt werden, aber sogleich macht er Einwürfe dagegen, die auch das Gegentheil erweisen sollen. In der That aber treffen diese Einwürfe nur die Erscheinung als solche.

Man nehme an, sagt er, eine zusammengesezte Substanz bestände aus einfachen Theilen, da nun alle Zusammensezung aus Substanzen nur im Raum möglich ist, so muß aus eben so viel Theilen, als das Zusammengesezte besteht, auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun aber ist jeder Theil des Raums selbst ein Raum. Also müßte jeder Theil der zusammengesezten Substanz, mithin auch jeder einfache Theil derselben, einen Raum einnehmen. Nun aber faßt alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein ausserhalb einander befindliches Mannigfaltige in sich, folglich ist es zusammengesezt und zwar aus Substanzen, (weil Accidenzien ohne Substanz nicht ausser einander seyn können.) Also würde jeder einfache Theil aus Substanzen zusammengesezt seyn. Da nun dieses sich selbst widerspricht, so kann keine zusammengesezte Substanz aus einfachen Theilen bestehen.

Ganz

Ganz gewiß muß Raum als Erscheinung immer zusammen gesezt seyn, weil er sonst gar nicht mehr Raum wäre, ganz gewiß müssen auch die Körper gleich dem Raum immer noch zusammen gesezt seyn, weil sie nur im Raum möglich sind, aber diß nur, so fern sie Erscheinungen sind, (denn nur in so fern sind sie oder das Zusammengesezte nur im Raum möglich.) Aber niemals geht der Beweiß auf Dinge an sich.

Daß sich das Daseyn einfacher Substanzen nicht aus Erscheinung beweisen lasse, geben wir zu, aber dagegen folgt es schon aus der Natur einer Substanz und ist also schon erwiesen, sobald eine Anschauung auf Substanz zu schliessen uns berechtigt.

Kant selbst lößt auf diese Weise durch Unterscheidung des intelligiblen von der blossen Erscheinung die vierte Antimonie auf, denn, so sagt er, wenn das Nichtzufällige ausser der Sinnenwelt angenommen wird, so kann es auch den Gesezen derselben, folglich der Abhängigkeit der Erscheinungen nicht unterworfen, sondern sein Daseyn kann schlechthin unbedingt seyn. Beyde entgegen gesezt scheinende Säze sind also wohl zusammen möglich.„

Durch

Durch gleiche Unterscheidung lößt er auch die dritte Antimonie auf; aber hier wage ich nicht ihm zu folgen, da ich den Grundsaz des zureichenden Grundes auch auf Dinge an sich ausdehne. Mehrere Einwendungen führe ich aus der scharfsinnigen Recension des Schulzischen Werks in der allgemeinen deutschen Bibliothek 66. Band 1. St. p. 109. an. „Der Verfasser der Critik sucht zu zeigen, daß beyde Säze (der Mensch ist in seinen Handlungen an Natur Nothwendigkeit gebunden, und: der Mensch handelt mit Freyheit,) in verschiedener Rücksicht zugleich wahr sind, oder wenigstens wahr seyn können. Diese verschiedenen Rücksichten sind von einer Seite der Mensch, als Phänomen mit seinen Handlungen, als Erscheinungen, und von der andern Seite eben derselbe Mensch als Glied der intelligiblen Welt und eben diese seine Handlungen als Dinge an sich selbst betrachtet. In der ersten Rücksicht sind seine Handlungen (dem Schein nach) der Naturnothwendigkeit unterworfen, und geschehen wie alle andere Erfahrungswirkungen, nach dem Saz des zureichenden Grunds; hingegen in der zweyten Rücksicht sind sie als Dinge an sich selbst, frey, das ist sie sezen keine andere Handlungen, als nothwendige Bedingungen voraus, auf welche

che sie nach einem Geseze folgen müssen. Zuvörderst betreffen meine Zweifel den Begriff der Freyheit selbst, dessen Ursprung, Inhalt und objective Gültigkeit. Die Freyheit soll das Vermögen eines Wesens seyn einen Zustand anzufangen, so, daß seine Handlung nach dem Naturgeseze nicht wieder unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmete. Ich frage; woher haben wir diesen Begriff? Aus der Erfahrung, dieser einzigen Quelle, aus der nicht leere Begriffe fliessen sollen, haben wir ihn nicht geschöpft, er ist also ein reiner Vernunftbegriff, oder der Vernunft wesentlich und gleichsam angeboren; aber darinn hat er vor den sogenannten Ideen der reinen Vernunft, der psychologischen, cosmologischen und theologischen nichts voraus, wodurch erlangt er also den Vorzug, nicht blos subjectiv und täuschend zu seyn, wie diese es sind? woher erhält er allein diese objective Gültigkeit, daß er sich auf die Verstandeswelt anwenden, daß das, was er bezeichnet, nämlich die transcendente Freyheit, sich als eine Eigenschaft der Dinge an sich selbst oder der Glieder dieser ganz unbekannten Welt prädiciren läßt? Kann es mit einander bestehen, eines Theils zu behaupten, daß wir schlechterdings von dieser Verstandeswelt, die für

uns: x ist, nichts erkennen können, und andern Theils nicht nur anzunehmen, daß sie aus Theilen und Gliedern bestehe, und die Vernunft als ein solches Glied derselben anzugeben, sondern dieser Vernunft auch eine Eigenschaft nach einem Begriff, der vielleicht ein blosses Hirngespenst, vielleicht eine in der Sinnenwelt und zum Behuf derselben nöthige Täuschung ist, beyzulegen?

Gesezt man thut diß auch nur hypothetisch, so ist auch diß schon Uebertretung der ersten critischen Regel, nicht über das Feld der Erfahrung im Gebrauch des Verstandes und der Vernunft auszuschweifen, zumal da wider diese Regel auch darin verstossen wird, daß man gleichfalls einen Verstands-Begrif, nemlich den von Ursache und Wirkung, in die intelligible Welt übertragen und auf Dinge an sich selbst anwenden muß, wenn man vorgibt, daß die Vernunft, ein Ding an sich selbst, die in sich freyen aber scheinbar nothwendigen Handlungen verursache und bestimme. Aber der Inhalt dieses Begrifs stimmt er mit sich selbst überein? Er soll als in die Verstandeswelt gehörig alle Zeit und Zeit-Bestimmungen ausschliessen, und doch soll die Freyheit ein Vermögen seyn, einen Zustand anzufangen. Wie läßt sich ohne

ohne Einmischung des Begriffs Zeit ein Anfang und also auch das dem Anfange entgegenstehende Ende, wie Entstehen und Vergehen gedenken? Einen Zustand anfangen sezt voraus, daß dieser Zustand noch nicht war; folglich eine Zeit, wo er noch blos möglich war, und eine andere Zeit, wo er wirklich wird, folglich scheint dieser Begrif zugleich Zeit-Bestimmungen vorauszusezen, die er doch ausschliessen sollte. Ich frage weiter, wenn das ganze Seelenwesen des Menschen, seine ganze Vorstellungskraft mit allen ihren Wirkungen für Erscheinung muß gehalten werden, wie man alsdenn einen Theil dieses Seelenwesens — und etwas anders ist doch die Vernunft nicht — für ein Noumenon oder für ein Ding an sich selbst erklären könne! woher wir bey der vorausgesezten völligen Unbekanntschaft mit der intelligiblen Welt und den Dingen an sich selbst es wissen können, daß etwas, zu des Menschen subjectiven oder scheinbaren Denkkraft gehöriges, nämlich seine Vernunft, und folglich auch er selbst, in so fern er mit Vernunft versehen ist, ein Theil der Verstandeswelt, ein Ding an sich selbst sei? Um diß nun vorauszusezen, müßten wir ja diese Welt schon in so fern kennen, daß wir wüßten, sie enthalte mannichfaltige Din-

ge oder wirkliche Theile und woher wollen wir diß bey der undurchdringlichen Kluft, die der Verfasser zwischen beyden Welten sezt, hier in der Sinnenwelt erfahren? Aber gesezt wir wüßten es, daß der Mensch, in so fern er Vernunft besizt, ein Ding an sich selbst sey, so wüßten wir ja auch zugleich mit eben derselben Gewißheit, daß das vernünftige Wesen nicht blos dem Scheine nach, sondern wirklich in sich ein denkendes, für sich bestehendes Subject, oder eine denkende Substanz sey, denkend, weil Vernunft schlechterdings denken in sich schließt, eine Substanz, weil dieses Ding an sich selbst unmöglich anders, als unter der Voraussezung, daß es ein für sich bestehendes Subject sey, als eine wahre Ursache von wahren Wirkungen oder Dingen an sich, den freyen Handlungen, kann gedacht werden ꝛc."

Zweyte Classe.

Welt.

So bald man hingegen nicht aus der Natur des Noumenons oder überhaupt auf obige Art schliessen kann, und daher bloß zu Schlüssen aus den Phänomenen Zuflucht nimmt, deren Eigenschaften man dann auf die Dinge an sich überträgt, so entsteht noth-

nothwendig nichts als Irrthum, und hier ists, wo die äusserst auffallende Entdeckung Kants statt findet, daß sich nämlich der Saz selbst so gut als sein Gegentheil erweisen läßt. Auf diese Weise hat der berühmte Mann die erste Antimonie von dem Anfang oder nicht Anfang der Welt in der Zeit und von ihrer Begrenzung oder nicht Begrenzung dem Raume nach aufgelößt, woraus also natürlich folgt, daß wir gar nichts weder pro noch contra entscheiden können.

Ideal der reinen Vernunft.

Der Ursprung, welchen Kant dem transcendentalen Ideal gibt, erweißt ohne Zweifel hinlänglich, daß wir keine Ursache haben, demselben Wahrheit zuzuschreiben. Gegen die einzelne Beweise der Existenz Gottes bedient er sich erst allgemeiner Einwürfe, z. E. daß das Princip der Caussalität nicht auf Wesen ausserhalb der Sinnenwelt ausgedehnt werden dürfe; aber da wir von solchen allgemeinen Säzen schon oben theils namentlich gesprochen, theils Grundsäze zu ihrer Beurtheilung vorgelegt haben, so übergehen wir dieselbe hier gänzlich und schränken uns blos auf die besondere Einwürfe ein.

Der ontologische Beweis ist unsrer Meinung nach durch die Gründe, die Kant schon ehmals gegen ihn ausgeführt, auf immer zu Grund gestürzt. Dem kosmologischen macht er ausser den allgemeinen Vorwürfen, die wir hier nicht wiederholen, vorzüglich diesen: daß er mit dem ontologischen im Grund nur einerlei sey; aber zwischen beiden scheint mir doch ein wichtiger Unterschied statt zu finden, denn im ersten schließt man blos aus dem Begriff der vollkommensten Realität auf nothwendiges Daseyn, im andern würde zwar, wenn höchste Realität blos aus der Nothwendigkeit des Daseyns geschlossen würde, ganz derselbe Fall seyn, weil man dann den Saz der Regel gemäß umkehren, und von höchster Realität auf Nothwendigkeit des Daseyns schliessen könnte, aber in der That wird beim zweiten Beweiß höchste Realität nicht aus der Nothwendigkeit jenes Wesens allein, sondern noch besonders daraus geschlossen, daß man in demselben die Quelle aller möglichen Realitäten und der Geister insbesondere sucht, welches bey dem blos ontologischen Schluß nicht auf gleiche Art geschieht, denn dieser, wenn er wahr wäre, würde das Daseyn eines allerrealesten Wesens auch noch dann erweisen, wenn alle endliche Dinge für sich selbst von Ewigkeit her exi-

existirten, und jene Realität also zwar die höchste mögliche, aber nicht zugleich die Quelle des Daseyns aller andern Dinge wäre, deren Schöpfung aus nichts aldenn, eben weil sie durch sich selbst nothwendig sind, nicht unter die möglichen Realitäten des höchsten Wesens gehören könnte. Auch hat man wirklich eine solche Wendung des ontologischen Beweises, worin das Daseyn der endlichen Materie von Ewigkeit hypothetisch angenommen wird.

Noch einige Bemerkungen fielen mir dabei auf. Die Gründe, welche Kant anführt, sind theils allgemeine, die, wenn sie gegründet sind, in der That allen Beweisen dieser Art auf immer ein Ende machen, theils solche, welche blos gegen den ontologischen und gegen den cosmologischen, der von Zufälligkeit der Welt auf Nothwendigkeit eines noch ausser der Welt vorhandenen höheren Wesens schließt, gerichtet sind. Wer die erstern annimmt, entsagt nun freylich nicht nur jenem, sondern auch allen andern, die man von der Zufälligkeit, Endlichkeit, Veränderlichkeit rc. der Dinge führt, auf immer, aber wer jene allgemeine Einwürfe nicht annimmt, der wird, wenn ihm auch der ontologische und die von Kant widerlegte Wen-

dung des cosmologischen Beweises fehlschlagen, immer noch Hofnung übrig behalten, gleiches Resultat durch andere Wendungen des leztern zu erhalten.

Der Beweiß nämlich, gegen den Kant streitet, und überhaupt eine Art von Beweisen wird unmittelbar aus der Zufälligkeit unsrer Existenz geführt, und sucht dadurch ein nothwendiges Daseyn des Unendlichen zu erhalten; aber eine andere Art (die noch immer vom physicotheologischen eben so wie von dem erstgenannten unterschieden ist,) schließt von Veränderlichkeit der Dinge auf ein Unveränderliches, das den Grund aller Veränderungen enthält, und folglich Ursache nicht nur der bestimmten veränderlichen Form, sondern auch, da Daseyn nicht ohne Form besteht, des Daseyns jener Dinge ist. Da bey diesem Beweiß nicht vom Ursprung des Daseyns unmittelbar, sondern nur der Veränderungen die Rede ist, so vermeidet derselbe manche Schwierigkeiten, denen der erste unterworfen ist, und fordert deswegen (vorausgesezt, daß die allgemeine Gründe nicht überzeugend genug gewesen,) neue Untersuchung.

Doch es ist hier gar nicht der Ort, neue oder wenigstens von Kant nicht ausdrücklich ange-

führte und widerlegte Beweise, oder neue Formen von Beweisen anzuführen.

Gegen den physicotheologischen Beweiß wendet Kant ein,

1) daß er von einer Wirkung in der Sinnen Welt auf eine Wirkung ausser derselben schliesse, und folglich den Grundsaz der Kaussalitat gegen seine Bestimmung brauche, daß er nur eine transscendentale Idee gebe, zu der nirgends keine Erfahrung je gegeben werden könne. Von diesen Gründen haben wir schon oben gesprochen.

2) Der Schluß von der Aehnlichkeit der Weltordnung mit einem ähnlichen Kunstwerk auf eine ähnliche Ursache derselben, sei nur analogisch nicht apodicktisch gewis, aber er selbst räumt doch ein, daß die Vernunft es bey sich selbst nicht verantworten könnte, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunklen und unerweislichen Erklärungs-Gründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte, und diß um so mehr, sezen wir hinzu, da jene Ordnung, aus der wir schliessen, nicht blos Ordnung einer Körper- sondern auch Ordnung einer Geister- und folglich einer sittlichen Welt, nicht blos einer Erscheinungs- sondern auch einer intelligiblen Welt

ist, und da Vorstellung die einzige primitive transcendentale Eigenschaft ist, die wir irgend kennen und durch die alle Erscheinungen erst möglich werden. Doch siehe auch unsere Anmerkungen über Kants Beweis aus der practischen Vernunft.

3) Den dritten Einwurf, daß dieser Beweis nur auf einen Weltbaumeister

4) Und den vierten, daß die Vollkommenheit des leztern nur so groß sei, als es die erkannte Vollkommenheit der Welt ist, geben wir gerne zu, aber wir glauben dennoch, daß dieser Begriff so bestimmt und so erhaben sei, als es für unsere Absicht erfordert wird, denn immer ist jener Weltbaumeister die Quelle unsres Glücks, der grosse Gegenstand, von dem wir alle abhängig sind, und dessen Willen wir also gemäs leben müssen, um unsre Bestimmung zu erreichen.

5) Begnügt man sich mit dieser VorstellungsArt Nr. 4. so ist dann auch der Uebergang zu dem ontologischen Beweise, den Kant annimmt, nicht mehr nöthig.

Noch füge ich eine allgemeine Anmerkung über die Kritik der transcendentalen und specula-

culativen Theologie bei. Kant sagt (Kritik p. 588.) Es kann gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darinn der absoluten Nothwendigkeit widerspreche, denn ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das geringste antreffe, was das All der Bedingungen schon bey sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Daseyn eben darum bedingt sein müsse. Es wird uns vielmehr unbenommen, alle übrige eingeschränkte Wesen eben sowohl vor unbedingt nothwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schliessen können.

Nach diesen Grundsäzen sezt zwar die Existenz aller endlichen Dinge stets Nothwendigkeit des Daseyns voraus, aber diese Dinge selbst, z. E. meine Seele, können es seyn, was unbedingt nothwendig ist, es ist folglich nach Kant ein ganz fehlerhafter Schluß, von dem Daseyn endlicher Dinge auf Daseyn eines noch ausser ihnen vorhandenen Unendlichen zu schliessen. Kann ich vom wirklichen Daseyn der Dinge nicht auf Daseyn eines ausser denselben vorhandenen Unendlichen schliessen, so

darf

darf ich diesen Schluß doch gewiß eben so wenig aus der blossen Möglichkeit endlicher Dinge machen, und alle Schlüsse dieser Art sind irrig.

Mit dieser Aeusserung, ich gestehe es, weiß ich andere Aeusserungen Kants über eben diese Gegenstände nicht zu vergleichen. (Schulzes Erläuterungen pag. 142.)

Kant leitet den Ursprung des transcendentalen Beweises aus folgenden Gründen her: Die Möglichkeit jedes Dings, sagt er, beruht auf dem Verhältnisse, welches dieselbe zur gesamten Möglichkeit als dem Inbegriff aller Prädikate hat; wir können die Möglichkeit eines Dings nicht anders vollständig erkennen, als wann wir den Stoff dazu aus dem Inbegriff alles möglichen erkennen und es dadurch bestimmen. Auf diese Weise sezt also die Vernunft die Idee vom Inbegriff alles Möglichen als eine nothwendige Bedingung voraus, die der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dings zum Grunde liegt. Da nun alle solche Prädikate ein Seyn oder nicht Seyn vorstellen, nicht Seyn aber nur Aufhebung ist, so bildet sich dar-

daraus das All der Realität. Aber ungeachtet dieses dringenden Bedürfnisses fährt er fort, p. 583. bemerkt die Vernunft doch zu bald das Idealische, als daß sie dadurch überzeugt würde, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihre Ruhe-Stadt in dem Regressus von dem Bedingten, das gegeben ist, zu dem Unbedingten zu suchen, das zwar noch nicht gegeben ist. Diesem Begrif, fährt er fort, p. 587. kann eine gewisse Gründlichkeit nicht abgesprochen werden, wann von Entschliessungen die Rede ist, nemlich wenn einmal das Daseyn eines nothwendigen Wesens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, daß man seine Partie ergreiffen müsse, worin man dasselbe sezen solle, denn alsdann kann man nicht schicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, sondern ist genöthigt der absoluten Einheit der vollständigen Realität als der Urquelle der Möglichkeit seine Stimme zu geben. Wann es nicht erlaubt ist, diß ist meine Schwierigkeit, aus dem Daseyn endlicher Dinge, und also auch nicht aus ihrer Möglichkeit auf ein von ihr verschiedenes Allerrealestes ausser ihnen zu schliessen, so darf die Vernunft selbst die beiden angezeigten Schlüsse nicht machen, ohne gegen ihre eigene Geseze anzustossen, so muß ihnen

also

also, auch bey der angenommenen Voraussezung des Verfassers doch durchaus alle Gründlichkeit abgesprochen werden.

Ich rede jezt nichts mehr von dem allgemeinen Schluß, den nun Kant zieht, daß Speculation überall nie auf Daseyn Gottes führe, da meine Zweifel aus dem obigen leicht ersichtlich sind.

Auch von dem allgemeinen Schluß, den nun Kant zieht, daß Vernunft nie auf constitutives, sondern nur auf ein regulatives Princip führe, und von dem Ersaz, den er uns durch die practische Begriffe gibt, habe ich schon gesprochen.

Gränzbestimmung überhaupt.

Aus dem bisher gesagten erhellt nun von selbst auch die Gränzbestimmung der Metaphysik und der reinen Vernunft nach Kantischen Grundsäzen. Sie sind nemlich nichts anzunehmen befugt, das nicht Gegenstand einer möglichen Erfahrung werden kann, und da die Schlüsse, welche auf jene Ideen führen, doch ausserdem nicht fehlerhaft sind, so sind sie von regulativem, obgleich nicht von constitutivem Gebrauch, daher sie sich aber auch eben

so

so wenig herausnehmen dürfen, das Gegentheil zu behaupten, daß es keine Dinge an sich gebe, oder daß die entgegengesezten Bestimmungen von ihnen gelten. Unsern oben geäusserten Grundsäzen nach gehen wir einige Schritte weiter, und nehmen das Daseyn einer intelligiblen Welt, und solche Bestimmungen derselben, die aus der Natur eines Noumenons nothwendig folgen, als wirklich an. Was das Wesen der Dinge selbst anbelangt, so hält Kant dasselbe für so gänzlich unbekannt, daß er alle unsre Kenntnisse blos auf das Verhältniß einschränkt, welches dasselbe zu dem gegebenen empirischen unter den gegebenen Umständen hat, eine Einschränkung, die wir gerne unterschreiben, nur wagen wir noch hinzuzusezen, daß wir diese Bestimmung und folglich das Wesen in diesem Sinn nicht blos als Idee, sondern als wirkliche Bestimmung eines wirklichen Dings annehmen, und daß jene Erkenntniß nicht an sich und nicht immer, sondern blos in den Fällen, wo kein anders Mittel übrig bleibt, Erkenntniß nach der Analogie heissen könne.

Beantwortung der fünften Frage.

Grund jener Täuschung.

Schulze pag. 234.

Als ein Vermögen zu schliessen, d. i. aus gegebenen Urtheilen andere herzuleiten, kann Vernunft mit den ursprünglichen Begriffen und Grundsäzen des Verstandes allein nicht zufrieden seyn, sondern sie muß schlechterdings durch ihre Vernunftschlüsse die Erkenntnisse, die aus jenen Grundsäzen möglich sind, so weit verfolgen, als es nur irgend angeht. Nun aber bleibt für sie, so lange das, was sie durch ihre Vernunftschlüsse ausgemittelt hat, etwas blos hypothetisches oder bedingtes ist, noch immer die Frage nach der Bedingung desselben, von neuem übrig. Also findet sie das Ziel und Ende ihrer Fragen und Schlüsse, die bey jedem hypothetischen oder bedingten eben dieselben bleiben, blos bey dem Absoluten oder Unbedingten. Auf diese Art sieht sich unsre Vernunft durch ihre eigene Natur aufgefordert, sich das Gesez vorzuschreiben, in jeder Art der Vernunftschlüsse von Bedingung zu Bedingung so weit hinaufzusteigen, bis sie auf etwas kommt, das absolut und unbedingt ist, und so leitet

eine jede Art der Vernunftschlüsse sie ganz natürlich und unausbleiblich auf einen besondern Begriff des Absoluten und Unbedingten, d. i. auf eine besondere Idee.„

Da nach unsrer Meynung eine intelligible Welt wirklich angenommen werden muß, und also jener Gang unsres Geistes, der uns darauf führt, wirklich keine Täuschung ist, so haben wir diese Zuflucht nicht nöthig, die uns unsre obigen Zweifel ohnehin nicht gestatten würden.

Diß sind meine Zweifel gegen die berühmte Kantische Kritik; um sie mit einem Blicke übersehen zu können, sehe ich noch einmal auf die ganze durchloffene Bahn zurük und trage die Antworten auf jene obige Fragen nebst meinen Einwürfen in eben der Ordnung vor, in der die Fragen selbst vorgelegt worden.

I. und II. Frage.

Woher Raum und Kategorien?

Den Ursprung des Raums, der Zeit und der Kategorien leitet Kant ohne alle Erfahrung a priori her, weil jene vor allem An-

schauen, diese vor allem Denken hergehen; ja alles Denken und Erfahrunng selbst erst möglich machen. Gesezt wir denken jezt nichts mehr ohne Kategorien, und schauen nichts mehr an ohne Raum und Zeit, wer will erweisen, daß diß niemals geschehen, da wir von jenen Zeiten, in denen jene Begriffe, wofern sie entstanden sind, entstehen mußten, gar nichts mehr wissen; denken wir doch auch jezt nicht leicht mehr gewisse individuelle Erscheinungen, z. E. diß Hauß, ohne daß wir sie unter die allgemeine Begriffe, unter denen sie enthalten sind, bringen, welches doch geschehen müßte, ehe wir diese besassen. War aber jemals ein Anschauen ohne Zeit und Raum, ein Denken ohne Kategorien, so konnte es dann immer auch einen Weg, (wir haben einen solchen oben beschrieben,) sie zu erfinden, geben, so wie es einen Weg gab, jene allgemeine Begriffe zu finden; wenigstens müßte Kant vorher zeigen, daß durchaus kein solcher möglich sey. Seine übrigen Beweise sind bloß Einwürfe gegen die gemeine empirische Methode, aber nicht gegen jede mögliche überhaupt, nicht gegen die oben angeführte.

III. Frage.

Was berechtiget uns, sie für objectiv gültig zu halten?

Kant, der Kategorien nebst Raum und Zeit gerade zu a priori annimmt, konnte, da Erscheinungen ohnehin nur subjectiv sind, die objective Gültigkeit der ersten und ihrer Grundsäze wohl in nichts suchen, als darin, daß sie auf das gegebene Empirische passen, daß sie so gar alle Erfahrung erst möglich machen; aber, um jezt alles übrige zu übergehen, woher weiß man dann schon jezt, daß es irgend eine wahre Erfahrung gibt; soll diß nicht vielmehr erst erwiesen werden, und wird also nicht vorausgesezt, was erst dargethan werden soll?

Ist nicht überdiß noch eine weitere Untersuchung nöthig, wie und warum denn die Kategorien, auf Erscheinungen angewandt, die Erfahrung möglich machen, und führt nicht vielleicht diese Untersuchung auf einen höheren und allgemeinern Grundsaz?

IV. und V. Frage.

Welches sind die Grenzen der Vernunft?

Da Kant die einzige Legitimation objectiver Gültigkeit darein sezt, daß etwas Gegenstand möglicher Erfahrung ist, so läugnet er die Realität der Noumene, und aller von ihm sogenannten Ideen, folglich die ganze transcendente Psychologie, Cosmologie und Theologie, doch so, daß er auch die Behauptungen des Gegentheils eben dadurch aufhebt. Auch nimmt er, da er ausser diesem die Richtigkeit der Schlüsse, welche auf jene Ideen führen, gelten läßt, doch einen regulativen, wenn gleich keinen constitutiven Gebrauch derselben an. Hieraus ist nun von selbst auch der Grund der Täuschung, die sie für constitutiv hält, erklärt.

Da wir jenen Grundsaz nicht zugeben, so geben wir auch die Folge nicht zu. Und wie wenn von jenen transcendenten Dingen, wenigstens ihr Verhältnis gegen das gegebene Empirische bekannt ist, hat man dann nicht genug, um sie einer Seits von den Phänomenen, und anderer Seits von andern transcendenten Dingen, die gegen andere Empirische

pirische in gleichem Verhältniß stehen, zu unterscheiden, und ist diß also nicht hinlänglich, um den Mangel der unmittelbaren Anschauung zu ersezen.

Ueberhaupt.

So entstand also aus Ableitung der Begriffe von Raum und Zeit und der Kategorien a priori, die dem Verfasser eigenthümliche Deduction ihrer objectiven Gültigkeit und aus dieser die Verbannung aller Noumene, und aller unserer metaphysischen Lehren von Menschen, Welt und Gott, nebst der Anklage gegen die Vernunft, daß sie einen unvermeidlichen Hang habe, uns zu jenen Lehrsäzen, folglich in Irrthümer zu führen.

Kurz das ganze tiefsinnige System gründet sich durchaus auf jene erste Voraussezung, die aber unsrer Meinung nach noch nicht erwiesen ist.

Ich überlasse es grössern Kennern der philosophischen Geschichte, ob Kants Art zu philosophiren, seine Begriffe und seine Sprache sich schon bey andern Schriftstellern finde

den oder nicht, und schliesse mit dem einzigen Wunsche, daß der tiefdenkende Mann und seine Freunde meine Zweifel blos als Wirkungen meiner Liebe zu den grossen Wahrheiten, von denen die Rede ist, und meiner Ueberzeugung von dem grossen Verdienst der Kantischen Schriften in diesem Fache ansehen, und mich, wo ich geirrt habe, eines bessern belehren mögen.

Bayerische Staats-Bibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Abel, Jakob Friedrich von,

Versuch über die Natur der speculativen Vernunft, zur Prüfung des Kantischen Systems

Frankfurt und Leipzig 1787

Ph.sp. 3 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042560-6

VD18 10623116